موسوعة الإمام الخوئي

١٣١٧ ـ ١٤١٣ هـ

١

موسوعة الإمام الخوئي

بسم الله الرحمن الرحیم

المستند فی شرح العروه الوثقی (موسوعة الامام الخوئی)

کاتب:

آیت الله سید ابوالقاسم خوئی

نشرت فی الطباعة:

موسسه احیاء آثار الامام الخوئی

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

المستند فی شرح العروه الوثقی (موسوعه الامام الخوئی) المجلد ۱

اشاره

سرشناسه : خوئی، سید ابوالقاسم، ۱۲۷۸ - ۱۳۷۱.

عنوان و نام پدیدآور : المستند فی شرح العروه الوثقی/ [محمدکاظم یزدی]؛ تقریرا الابحاث ابوالقاسم الموسوی الخوئی؛ تالیف مرتضی البروجردی.

مشخصات نشر : قم: موسسه احیاء آثارالامام الخوئی (قدس)، ۱۴ق.= ۲۰م.= ۱۳.

مشخصات ظاهری : ج.

فروست : موسوعه الامام الخوئی.

شابک : ج.۱۱، چاپ دوم: ۹۶۴-۶۸۱۲-۴۴-۹ ؛ ج. ۱۱، چاپ سوم: ۹۶۴-۶۸۱۲-۴۳-۰ ؛ ج. ۱۲، چاپ سوم: ۹۶۴-۶۸۱۲-۴۴-۹ ؛ ج. ۱۳، چاپ سوم: ۹۶۴-۶۸۱۲-۴۶-X ؛ ج. ۱۴: ۹۶۴-۶۸۱۲-۵۰-۳ ؛ ج. ۱۵: ۹۶۴-۶۸۱۲-۵۳-۸ ؛ ج. ۱۶، چاپ سوم ۹۶۴-۶۳۳۷-۰۰-۴ : ؛ ج. ۱۷، چاپ سوم: ۹۶۴-۶۳۳۷-۰۴-۷ ؛ ج. ۱۸، چاپ سوم: ۹۶۴-۶۳۳۷-۰۳-۹ ؛ ج. ۱۹، چاپ سوم ۹۶۴-۶۳۳۷-۰۲-۰ :

وضعیت فهرست نویسی : برون سپاری

یادداشت : عربی.

یادداشت : کتاب حاضر قبلا تحت عنوان "مستندالعروه الوثقی" به چاپ رسیده است.

یادداشت : فهرست نویسی بر اساس جلد یازدهم: ۱۴۲۱ق. = ۲۰۰۰م. = ۱۳۷۹.

یادداشت : ج.۱۱(چاپ دوم: ۱۴۲۶ق.= ۲۰۰۵م.= ۱۳۸۴).

یادداشت : ج. ۱۱ -۱۸ (چاپ سوم : ۱۴۲۸ق. =۲۰۰۷م. = ۱۳۸۶).

یادداشت : ج.۱۴ (چاپ سوم:۱۴۲۱ق.= ۱۳۷۹).

یادداشت : ج.۳۰ (چاپ؟: ۱۴۲۲ ق. = ۱۳۸۰).

یادداشت : ج.۳۰ (چاپ سوم: ۱۴۲۸ق. = ۲۰۰۷م. = ۱۳۸۶).

یادداشت : عنوان عطف: شرح عروه الوثقی.

یادداشت : کتابنامه.

مندرجات : ج.١١ الصلاه.-ج.٣٠. الاجاره.

عنوان عطف : شرح عروه الوثقی.

عنوان دیگر : العروه الوثقی. شرح.

عنوان دیگر : شرح العروه الوثقی.

موضوع : یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم، ١٢۴٧؟ - ١٣٣٨؟ ق . عروه الوثقی -- نقد و تفسیر

موضوع : فقه جعفری -- قرن ١۴

شناسه افزوده : یزدی، سیدمحمدکاظم بن عبدالعظیم، ١٢۴٧؟ - ١٣٣٨؟ ق.

شناسه افزوده : بروجردی، مرتضی، ١٩٢٩ - ١٩٩٨ م

شناسه افزوده : موسسه احیاء آثار الامام الخوئی (ره)

رده بندی کنگره : BP١٨٣/۵/ی۴ع۴٠٢١٣٧٧ ١٣٠٠ ی الف

رده بندی دیویی : ٢٩٧/٣۴٢

شماره کتابشناسی ملی : م ٧٩-٢١١۶٧

[مقدمه التحقیق]

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

کلمه المؤسّسه

تری مؤسّسه إحیاء آثار الإمام الخوئی من الواجب علیها أن تنهض بإخراج هذه الآثار العلمیّه، فی مسلسلات فقهیّه و أُصولیّه و تفسیریّه من أبحاث الإمام الخوئی التی ألقاها علی الفضلاء، من طلّاب الحوزه العلمیّه فی النجف الأشرف بتنسیق فرید، و مزایا تلیق بهذا المستوی من الآثار العلمیّه.

و کان شروعه (قدّس سرّه) بتدریس فروع العروه الوثقی فی ٢٧/ ربیع الأوّل من سنه ١٣٧٧ ه، مبتدئاً بکتاب الاجتهاد و التقلید.

المجموعه الفقهيّه:

تقدِّم المؤسّسه الأبحاث الفقهيّه فی مسلسلات و حلقات و مجلّدات مترابطه:

۱- (التّنقيح) فی شـرح العروه الوثقی: تقرير تلميذه آيه اللّه الشيخ ميرزا علی الغروی، فی مجلّد واحد يبحث عن (التقليد)، و تسع مجلّدات اخريات فی موضوع (الطّهاره).

۲- (المُسـتند) و هو تقرير آيه اللّه الشيـخ مرتضـی البروجردی، فی عشـر مجلّدات تبحث عن (الصّلاه) و مجلّدان فی (الصّوم)، و مجلّدان آخران فی (الزّكاه)، و مجلّد واحد فی (الخُمْس)، و مجلّد واحد فی بحث (الإجاره).

۳- (المُعتمد) و هو تقرير آيه اللّه السيِّد محمَّد رضا الموسوی الخلخالی، فی أربع مجلّدات، تبحث فی (الحج).

موسوعه الإمام الخوئی، مقدمهج ۱، ص: ۲

۴- (المبانی) و هو تقرير الشهيد السعيد حجّه الإسلام و المسلمين السيِّد محمّد تقی الخوئی، نجل الامام الخوئی، فی مجلّدين فی مبحث (النِّكاح)، و مجلّد واحد فی (المُضاربه) و (المُساقاه).

و تبلغ مجموعه القسم الفقهیّ فی هذه الموسوعه الكبری أربعاً و ثلاثين مجلّداً مع الفهارس.

مزايا هذه الموسوعه:

۱- بذل الجهد فی تقويم المتن و الشّرح، و ضبطه و تصحيحه، مع التحفّظ و التحرّز مهما أمكن علی حفظ نصوص هذه الكتب، و أُسلوبها البيانی.

۲- تحديد النصوص، و جعل العلامات المناسبه لها.

۳- ضبط و إلحاق تعليقات الإمام الخوئی علی حاشيه العروه الوثقی.

۴- تخريج الآيات و الأحاديث، و الأقوال و الآراء، و غيرها، و إرجاعها إلی المصادر الام.

۵- تعيين ما أُشير إليه فی الكتب من صـفحات حول: (ما تقدّم) و (ما يأتی)، و ما أُحيل فيه إلی سائر الأبحاث الفقهيّه و الأُصوليّه و الرِّجاليّه و غيرها.

۶- تنظيم فهارس عامّه تشمل أهم موضوعات الكتب و مصادرها و آياتها و رواياتها.

و جميع هذه الكتب الفقهيّه فی الوقت الحاضر بيد التحقيق و الإخراج.

هذا و نسأله تعالی أن يحالفنا التوفيق إلی

إنجاز هذا العمل العلمی إحیاءً لفقه العتره الطاهره، حسبه للّه و طلباً لمرضاته، و اللّه ولی التوفیق.

مؤسّسه إحیاء آثار الإمام الخوئی ۱۰/ ذی الحجّه الحرام/ ۱۴۱۷ ه ق.

موسوعه الإمام الخوئی، مقدمهج ۱، ص: ۳

مقدّمه موسوعه الإمام الخوئی

اشاره

للعلّامه السیِّد مرتضی الحکمی

موسوعه الإمام الخوئی، مقدمهج ۱، ص: ۴

المرجعیّه بدایتها و نهایتها. مقوّمات المرجعیه و مراحلها. دعم مدرسه أهل البیت (علیهم السّلام). رکائز الحکم الإسلامی. مفهوم النیابه العامّه. مفهوم الولایه المطلقه. الولایه فی القرآن. مناقشات حول الولایه المطلقه. ولایه الفقیه. المرجعیّه العُلیا. مُعطیات مرجعیّه الإمام الخوئی العُلیا. مسؤولیّات مرجعیّه الإمام الخوئی. بین الحکومه الإسلامیه و حاکمیّه الإسلام. حیاته السیاسیّه. خصائصه السلوکیّه و الذاتیّه. سیاسته الحوزویّه. سیاسته الفتوائیّه. واقع الاجتهاد عند الإمام الخوئی. موقف الإمام الخوئی من الاجتهاد السیاسی. الاتجاهات التجدّدیّه. منهجیّه الإمام الخوئی فی إحیاء العلوم. إبداعاته فی علوم القرآن. النهج التفسیری للإمام الخوئی. موضوع الناسخ و المنسوخ. إعجاز القرآن علی مفهوم جدید. نزعه التعایش المذهبیّ فی تفسیره. و جهات النظر حول تفسیر البیان. تفاعلات حول القراءات و الأحرف السبعه. مردودات الباحثین. اشادات المعنیّین بعلوم القرآن. من إبداعاته فی الأُصول. من إبداعاته فی الفقه و القواعد الفقهیّه. من إبداعاته فی الفلسفه الإسلامیه. من إبداعاته فی علم الرِّجال. خاتمه المطاف. عوداً علی بدء.

موسوعه الإمام الخوئی، مقدمهج ۱، ص: ۵

بسم اللّه الرّحمٰن الرّحیم

الإمام الخوئی قائداً للدِّین و رائداً للعلم

«۱» الواقع: إنّ الإشاده بشخصیّه الإمام الخوئی الکفوءه، ذات الأبعاد الشاسعه، المشحونه بالروائع و الأحداث، و ملابسات الأُمور یصعب الإلمام بها، و البتّ فیها.

فإن أوفی المتحدِّث عن تاریخ حیاته العامّه، فإنّه یقصر عن الإیفاء بمکانته العلمیه، و إن استطاع أن یلم بقدر من ذلک، فإنّه یذهل أمام بطولاته الجهادیه و السیاسیه، و مجمل مواهبه، و میزاته، و عبقریّاته.

و الحق: أنّ حیاه الإمام الخوئی کلّها مزایا علمیّه، و جهادیّه، و سلوکیّه تفرّد بها، کما تفرّد بما اوتی من إبداعات علمیّه، کشفت

عمّا وهبه اللّه من قوّه الابتكار، و عمق التفكير، و توقّد الذهن،

و دقّه النظر، تلک العوامل التی کوّنت منه الشخصیّه الملهمه، و جمعت فیه عناصر النبوغ فی العلوم العقلیّه و النقلیّه، علی مستوی القمّه من العلم و الإبداع.

کان یتحلّی بالجهد فی رفع مستوی العلم و الاجتهاد، تذوب زعامته فی الجهاد العلمی و السیاسی و الاجتماعی، و دعم الصحوه الإسلامیّه بالرِّیاده و القیاده.

تنزع شخصیّته إلی الوحده الإسلامیّه، و التعایش المذهبیّ فی توحید ثقافه المسلمین، و عقیدتهم بالثوابت من الإسلام، حاول فی کلّ ذلک بلوره العقائد الإسلامیه المأثوره حتّی أصبح موئلًا للمسلمین.

---

(۱) وُلِدَ عام ۱۳۱۷ ه، و توفِّی عام ۱۴۱۳ ه.

موسوعه الإمام الخوئی، مقدمهج ۱، ص: ۶

المرجعیّه بدایتها و نهایتها:

بدأت المرجعیّه فی الإسلام بالرجوع إلی النبیّ (صلّی اللّه علیه و آله) و الأئمّه (علیهم السّلام)، فیما شرّعه اللّه فی هذه الآیات فَلا وَ رَبِّکَ لا یُؤْمِنُونَ حَتّی یُحَکِّمُوکَ فِیما شَجَرَ بَیْنَهُمْ ... «۱» وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَی الرَّسُولِ وَ إِلی أُولِی الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِینَ یَسْتَنْبِطُونَهُ ... «۲» لخلافتهم عن الرسول، و بما أودعهم من علم و قضاء و حکم، ثمّ إلی النوّاب الأربعه فی النیابه الخاصّه فی الغیبه الصغری، ثمّ إلی الأمثل من الفقهاء الذین حقّت أهلیّتهم للنیابه العامّه فی عصر الغیبه الکبری.

و بذلک یحقّ لنا أن نقول: بدأ الدِّین بالوحی و البلاغ، و انتهی إلی الفتوی و التقلید، و بتعبیر آخر بدأ بالتمسّک بالرساله الإلهیّه، و خُتِمَ بالأخذ من الرساله العملیّه للفقهاء.

مقوّمات المرجعیه و مراحلها:

۱- المرجعیّه الدینیّه: و تستلزم القدره علی الاجتهاد و الإفتاء، و تیسیر الأحکام للمکلّفین.

۲- المرجعیّه العلمیّه: و تتطلّب التأهّل لإداره الحوزه العلمیه، و رفع مستواها، و محاوله تطویر العلوم الإسلامیه، و تحویرها، بما یُلقی علیها من دروس اجتهادیّه حرّه مستجدّه، فی مبانی الفقه و الأُصول، و التفسیر، و الرِّجال و هی من معدّات الاجتهاد و بما یعدّ لها من أبحاث، و مجتهدین.

۳- المرجعیّه العامّه: و تتحقّق بالتأهّل لتلک المقوّمات العلمیّه و الدینیّه، لتکون قاعده صلده، قادره علی أداء مسؤولیّاتها، فی تقویه الدین و الإیمان، و الثّبات علیه.

۴- المرجعیّه العُلیا: و تستقر علی رکائز القیاده العامّه، التی تمیّزها الأعلمیّه، و الاقتدار الفائق علی حفظ رقعه الإسلام، و تحصین

المسلمين، فى مختلف الأحداث العالميّه التى تهدِّدهم و تهدفهم، و تحاول الإطاحه بهم، و تعمل على نهب ثرواتهم، و سحق

---

(۱) النساء: ۶۵.

(۲) النساء: ۸۳.

مقدّساتهم، و التّلاعب

بمقدّراتهم، كما تمكَنهم من الوقوف صفّاً واحداً، و يداً واحده على أعدائهم، بالتماسک، و النفر، و الجهاد، و الوقوف وراء هذه المرجعيّه العليـا التى تميّزت بأفضل ما تميّزت به المرجعيّات الأُخرى، و أن تعـدّ لهم ما اسـتطاعوا من قوّه، و فى مقـدّماتها وحـده الكلمه و وحده القياده، و التمسّک بكلمه التوحيد.

و على ذلک تدرّج الإمام الخوئى من مرحله إلى أُخرى، حتّى حاز المرجعيّه العُليا، بجَداره، و تفوّق، و حتّى قاد الثوره على الظلم و الطّغيان.

و هكـذا تـدرّج الإمام الخوئى، فى نبوغه طالباً للعلم، ثمّ اسـتاذاً للعلوم، ثمّ محقّقاً يعـدّ المجتهـدين، ثمّ زعيماً يقود المسـلمين فى العالم الإسلامى.

فكان السـيد الخوئى فى مرجعيّته العالميّه شديـد الاحتياط فى الـدين، و شديـد الحـذر و التحفّظ فى السـياسه، و حديد النظر فيما يجرى من أُمور، لا يقدم على شى ء يستغلّه الحكّام فى مجرى السياسه و حركاتها.

و بقى طيله حياته؛ مدافعاً عن الإسلام و المسلمين، مُسانداً للحوزات العلميّه من أن تمتد إليها يد الاستعمار و أذنابه بالتحرّف.

دعم مدرسه أهل البيت:

و من الثابت أنّ لأهل البيت (عليهم السّلام) مدرسه و طريقه، و ليست مذهباً كسائر المذاهب التى نجمت عن اجتهاد المجتهدين، و ما يُسـمّى بمـذهب أهل البيت (عليهم السّـلام) تجوّزاً ليس إلّا واقع الإسـلام، واصـله الذى بنى عليه الرسول رسالته التشـريعيّه و الاعتقاديّه.

فإنّ أهل البيت (عليهم السّـلام) ليسوا إلّا حمله الرساله و حُماتها، لا يختلفون فى أقوالهم و أفعالهم عمّا جاء به الرسول (صلّى اللّه عليه و آله)، و لذلک اقتضت عصمتهم و إمامتهم بعد الرسول (صلّى اللّه عليه و آله)، و كانوا أحد الثّقلين المتماثلين الّذين يجب التمسّک بهما.

و الواقع: انّهم ليسوا برواه كغيرهم بل هم يفرغون عن سنّه النبيّ (صلّى اللّه عليه

و آله)، تلك التی ضاعت بین السّنن، و المذاهب فأكّدوا علیها من غیر رأی أو اجتهاد.

و كان الإمام الخوئی یسعی جاهداً فی أداء ما مضی علیه أهل البیت (علیهم السّلام). و كان

موسوعه الإمام الخوئی، مقدمهج ۱، ص: ۸

یتعامل مع هذه المسئولیه علی مستوی ما یتطلّبه عصره، من فهم و تحلیل، و إبداع فی العلوم الإسلامیه، و قیام بالنیابه العامّه، كما أحیی بفقاهته فقه آل محمّد فی عصره.

و یصرِّح فی عقیدته الولائیه لأهل البیت (علیهم السّلام) عن علیّ و فاطمه و ابنتهما (علیهم السّلام) بقوله:

۱- علیّ بن أبی طالب: (انّه بمنزله نفس الرسول الأكرم (صلّی اللّه علیه و آله) و خلیفته المنصوص علیه، فی حدیث الغدیر، و غیره).

۲- فاطمه الزهراء: (و هی معصومه بضروره مذهبنا، و لو لا علیّ لما وجد لها كفؤ، لأنّها سیِّده نساء العالمین، علی ما نطقت به الروایات).

۳- زینب: (انّها شریكه أخیها الحسین (علیه السّلام) فی الذبّ عن الإسلام، و الجهاد فی سبیل اللّه، لا تخضع عند الجبابره ... تقول حقّا و صِدقاً) «۱».

و انبری الإمام الخوئی للإشاده بشیخ الأزهر الشریف علی فتواه الشهیره فی جواز التعبّد بالمذهب الخامس الإمامیّ، فقهاً و عقیدهً، دعماً للوحده بین المسلمین، و لمدرسه أهل البیت (علیهم السّلام)، و لحقّهم المُضاع.

ركائز الحكم الإسلامی:

اشاره

و علی ضوء انّ الدین الإسلامی دین خالد، كان ینبغی أن یؤزر بحجّه خالده هما القرآن و العتره (علیهم السّلام)، و یعزّز بحكم إسلامی یرتكز علی الإمامه و النیابه العامّه.

و من هذا المنطلق: یحقّ لنا أن نعرف: إنّ النیابه العامّه هی التی صدرت عن الإمام الغائب، و هی الّتی أعطت الولایه العامّه للنوّاب، و هی التی أوجدت المرجعیّه القائمه.

و لهذا حقّ لنا أن نبحث عن

أَمور ثلاثه على الترتيب:

١- النيابه العامّه ٢- الولايه المطلقه ٣- المرجعيّه العُليا.

---

(١) معجم رجال الحديث و طبقات الرّواه، بتقديم الكاتب، انظر تراجم رقم ٧٨٥٠ و ١٥٦٦١ و ١٥٦٢٥.

موسوعه الإمام الخوئى، مقدمهج ١، ص: ٩

الأوّل مفهوم النيابه العامّه:

و لا بدّ لنا من الخوض فى تفصيل ذلك، من أن نطرح قبل كل شى ء موضوع النيابه العامّه التى نشأت عنها الولايه و المرجعيّه، واحده تلو الأُخرى.

و عند انتهاء أمد النيابه الخاصّه بالنوّاب الأربع فى الغيبه الصغرى، و غياب الإمام المهدى الغيبه الكبرى لحكمه من اللّه، و مصلحه للمسلمين

ما دامت دوله الدنيا للفاسقين «١»

حيث

لا يجد المؤمن ملجأً يلتجئ إليه من الظّلم، فيبعث اللّه رجلًا من عترتى فيملأ الأرض قسطاً و عدلًا، كما مُلئت ظلماً و جوراً «٢»

. فلم يقطع الإمام الغائب عن الأُمّه هدايته و إمامته فى مختلف العصور، و لم يتركهم بلا راعٍ يرعاهم، و دون حجّه تأخذ بأيديهم، و هو الإمام الّذى

يستضيئون بنوره، و ينتفعون بولايته فى غيبته كانتفاع الناس بالشّمس، و إن تجلّاها السّحاب «٣»

. و قد أناب عنه رواه أحاديثهم بهذه التصريحات:

١-

و أمّا الحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلى رواه أحاديثنا، فإنّهم حجّتى عليكم و أنا حجّه اللّه عليهم «۴»

، ممّن يليق بهم أن يكونوا حجّه على الناس.

و فى هذا النص دلالات واضحه لا يمكن الخروج عليها بحال من الأحوال:

أ- إنّ هذه النيابه العامّه التى جعلت النوّاب حجّه على الناس، إنّما أعطوها من دون أصاله، أو استقلال.

ب- و قد خصّوا بها بوصفهم رواه أحاديثهم، ليرجعوا إليها فى تصريف الأمور، و تدبير الحوادث، ممّن يستطيعون أن يصلوا إلى أحكام اللّه بالاجتهاد و الفتوى.

ج- لم تكن هذه النيابه التى أعطتهم الولايه على الناس مطلقه حدّ الإطلاق الذى

يغنيهم عن أن يكون الإمام الغائب حجّه عليهم، و أن لا يحرزوا رضاه، و هو

---

(۱) بحار الأنوار ۱/ ۲۴۶.

(۲) المستدرک على الصحيحين ۴/ ۴۶۵.

(۳) تفسير البرهان ۱/ ۳۸۱.

(۴) وسائل الشيعه ج ۱۸ باب ۱۱ من صفات القاضى ح ۹، و إكمال الدين ۲/ ۱۶۲.

غائب عنهم.

د- إنّ هـذه الولايه لم تنتزع من المعصوم الولايه المطلقه التى تستدعى انتقال العصمه، و العلم بالغيب، و الإعجاز، و الخصائص الأُخرى الخارقه التى خوّلته الولايه المطلقه على حدّها. غير أنّه لا يمنع ذلك من انتقال هـذه الولايه بحكم النيابه العامّه على مستوى الزّعامه الكبرى، و على حدّ مسؤوليّه الحكم و سعتها، و مختلف شؤونها «۱» و أحوالها. و هـذه الولايه، و إن كانت من الموضوعات، و ليست من الأحكام، إلّا أنّه لا يمكن أن يكون هؤلاء الرّواه نقله إلى غيرهم، و قد ارجع إليهم بالذّات النّظر فى الحوادث كلّها. و لذلك كان المقصود بهم المجتهدون من أصحاب الحكم و الفتوى، كما أنّ المقصود من الفقيه هو الأفقه فى الدِّين و الأبصر بمقدرات الأُمّه و مستلزماتها، ليصحّ الرجوع إليه دون غيره، و لأنه يشمله رجوع الجاهل إلى العالِم، باعتباره أوصل ممّن يجهل مبلغ علمه و فقاهته.

۲-

مجارى الأُمور و الأحكام على أيدى العلماء باللّه، الامناء على حلاله و حرامه «۲»

، و قد أعطى الفقهاء مسؤوليّه الحكم، بما فيه التصدِّى للفتوى، و الأُمور العامّه التى تنتاب حياه المسلمين و بقاءهم.

۳-

فأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مُخالفاً على هواه، مُطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يُقلِّدوه «۳»

هذا المنصب الخطير.

و لا يعنينا سند ذلك «۴»، لأنّ العقل يحكم بضروره هذه المزايا و الشروط، لمن يريد أن

يحكم النـاس بالنيـابه و غيبه الإمـام الغـائب تقتضـى أن يكون له نوّاب عـامّون كمـا كان له نوّاب خاصّون. و الـدليل على وجود النوّاب الأـربعه هو الـدليل على وجود نوّاب آخرين بالنيـابه العـامّه، يُنتخبون بـالوصف، لاـ بالاـسم. فـإذا لم يحرز رضاه بالحاكم القائم، أو إذنه له، فلا دليل على نيابته أبداً.

---

(۱) الحاكميه فى الإسلام، لآيه اللّه السيد محمّد مهدى الخلخالى/ ۱۹۲.

(۲) مستدرک الوسائل ۳/ ۱۸۸ باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح ۱۶، و تحف العقول/ ۲۳۸.

(۳) وسائل الشيعه ۱۸/ ۹۴ ح ۲۰.

(۴) راجع الحاكميّه فى الإسلام، ملحق رقم ۳.

موسوعه الإمام الخوئى، مقدمهج ۱، ص: ۱۱

الثانى – مفهوم الولايه المطلقه:

اشاره

و هـل هنـاک اتجاه لبعض الفقهاء أن يساوى بين ولايه المعصوم نبيّاً كان أو إماماً و ولايه الفقيه، المبسوط اليـد على المسـلمين، من دون أى تفاوت أو فرق بينهما، على أنّ منها ما تكون على مسـتوى النبوّه و الإمامه، و منها ما تكون على مسـتوى النيابه العامّه عن المعصوم (عليه السّلام).

و مهما تكن هذه الولايه الممنوحه لهم، فإنّ إحداهما حجّه على الأُخرى. إذ لا يمكن تصـعيد النبوّه إلى مقام الربوبيّه فى الولايه، و لاـ تصـعيد الإمـامه إلى منزله النبوّه فيهـا، كمـا لا يمكن تصـعيد الفقاهه إلى أيّه منزله ولائيّه من هـذه المنازل، حتّى و لو كانت مجارى الأُمور على أيدى العلماء، و حقٌّ للعوام أن يقلّدوهم هذا المنصب الإلهى. فالولايه التى تقوِّمها العصمه، و العلم بالغيب، و القـدره على الإعجاز لا تكون كالولايه التى تقوِّمها العداله، و تبرِّرها النِّيابه العامّه هى نفسـها التى أُعطيت للنبوّه و الإمامه، لمكانه الشروط التى لا يمكن أن تؤتى أحداً، و الشروط التى يمكن أن تتأتّى لكل أحد. و هذه المزايا التى أُعطيت للنبوّه أو

الإمامه كانت تأهّلًا لهم لهذه الولايه التی اختصّوا بها.

و ما ينتقل من الولايه عن النبیّ (صلّی اللّه عليه و آله) إلی الإمام (عليه السّلام)؛ عامله المشترک هو الإمامه التی تتواجد فی النبیّ و الإمام معاً. و أمّا ما ينتقل إلی الفقيه فلم تكن هذه الإمامه قاسـمها المشترک بينهما؛ بل هو النيابه العامّه، و زعامه المسلمين، فی مجاری الأُمور، و تصاريف الأحداث.

و قـد جعـل اللّه فی النبـوّه و الإمـامه الولا-يه التكوينيّه، دعمـاً لهـا، و دليلًا علی صـدقها و تثبيتهـا. و أمّا الفقيه فليس له أيّه ولا-يه تكوينيّه، أو تشريعيّه، بل له ولايه الفتوی و الحكم و الزّعامه علی قدر نيابته فی قياده الأُمّه و ريادتها.

الولايه فی القرآن:

و قد فصّلت فی هذه الآيه يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْكُمْ «۱» الولايه بوضوح

---

(۱) النساء: ۵۹.

موسوعه الإمام الخوئی، مقدمهج ۱، ص: ۱۲

۱- ولايه اللّه هُنالِکَ الْوَلايَهُ لِلّهِ الْحَقِّ «۱» و هی ولايه الإطاعه، التی تشمل العبوديّه المختصّه باللّه.

۲- ولايه النبیّ (صلّی اللّه عليه و آله) النَّبِیُّ أَوْلی بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ «۲» ولايه تمتدّ إلی الإعراض و النّفوس و الأموال.

۳- ولا-يه الإمـام (عليـه السّـلام) وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْكُمْ «۳» و التلا-زم بين هـذه الولا-يه و الإطـاعه، و اشتراكهمـا بين النـبیّ و الأ-ئمه للمشـاكله فی الولا-يه، و المسـانخه بين النبیّ و بين خلفـائه فی العلم، و القـدره علی الإعجاز بإذن اللّه؛ و ذلک تصـديقاً للنبوّه، و تثبيتاً للإمامه، و شرط العصمه، باعتبارها القائمه علی الرساله علی واقعها، و المحافظه لها.

۴- ولايه الفقيه: فبإذن من الإمام الغائب الذی نصبهم نوّاباً عنه، ليكونوا حجّه علی الناس، و يكون حجّه عليهم، و ولايه الأفقه هو القدر المتيقّن

من الفقهاء كما مرّ.

و هكـذا تتّسع الولايه المطلقه من غير حدود للّه، و فى حد النبوّه و الإمامه للنبىّ (صـلّى اللّه عليه و آله) و الإمام (عليه السّـلام)، و فى حد النيابه العامّه للفقيه الذى قد يُخطئ فى فقاهته و يُصيب، و هو معذور فى ذلك. أمّا النبىّ و الإمام فهما النص الإلهى الذى لاـ ريب فيه. و بسط يـد الفقيه لاـ يجعله فى مصـاف الأنبيـاء و الأـئمّه فى الحكم و التشريع. و الولاـيه المطلقه لاـ يمكن انتقالها بإطلاقها إلى النيابه الخاصّه، فضلًا عن النيابه العامّه، إلّا على قدر الزّعامه، و بسط اليد و القدره.

و يفصِّل الإمام الصادق (عليه السّلام) الفارق بين مدارج هذه الولايه، و اختصاصاتها فى هذه الروايه

إنّ اللّه تبـارك و تعـالى أدّب نبيّه، فـانتهى إلى مـا أراد، قـال: و إنّك لعلى خلقٍ عظيم، ففوّض إليه دينه، فقال: ما آتاكم الرّسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا «۴»

. و معنى ذلك أنّ هذه الولايه لا تنتقل بعينها إلى غيره؛ لأنّه يفقد هذا الخُلق العظيم فى الدِّين.

---

(۱) الكهف: ۴۴.

(۲) الأحزاب: ۶.

(۳) النساء: ۵۹.

(۴) البحار ۱۷/ ۵ ۶.

و كـان يرى الإمـام الخـوئى: ولاـيه اللّه مطلقه بإطلاـق ذاته، و ولاـيه الرّسـول متّسـعه باتِّسـاع نبـوّته و خاتميّتهـا، و ولاـيه الأـئمّه المعصومين (عليهم السّـلام) قائمه على مستوى إمامتهم، و ولايه الفقيه محدّده بحدود فقاهته و مسؤوليّته فى الزّعامه. إلّا أنّه يفقد أُموراً فتقيّد بأمثال هذه الفوارق:

۱- البداءه بالجهاد مختص بالإمام الأصل «۱».

۲- ليس للفقيه ولايه على الفقهاء الآخرين «۲».

۳- لا يعفو عن الحدود التى للّه من هو دون الإمام (عليه السّلام) «۳».

۴- للنبىّ و الإمام الولايه التكوينيّه «۴».

۵- و حقّ التصرّف

فى بعض الأحكام الإلٰهيّه على أساس: (ولايه التفويض) كما مرّ.

۶- إطلاق ولايه التصرّف فى الأموال و النفوس للنبىّ و الإمام دون غيرهم «۵»، و نفى هذه الولايه للفقيه الجامع للشرائط «۶».

۷- لم يُعط الفقيه الولايه التكوينيه، فإنّها مختصّه بالنبىّ تصديقاً للنبوّه، و بالإمام المعصوم تثبيتاً للإمامه.

۸- و ليس للفقيه ولايه التشريع، بل له ولايه الحكم و الفتوى، و هى أقلّ درجه من ولايه التفويض.

مناقشات حول الولايه المطلقه:

يـذهب عـامّه الفقهاء إلى أنّ ولايه النبىّ و الأئمه ولايه مطلقه، تشـمل التصـرف فى النفوس و الأموال. إلّا أنّ بعضـهم يشترط فى ذلك مصلحه المسلمين «۷».

---

(۱) تحرير الوسيله، للإمام الخمينى ۱/ ۴۶۳ مسأله ۲.

(۲) ولايه الفقيه، للإمام الخمينى/ ۶۶.

(۳) مبانى تكمله المنهاج، للإمام الخوئى/ ۱۷۷ و ۲۴۴.

(۴) الحاكميّه فى الإسلام/ ۶۱، نقلًا عن أُصول الكافى ۱/ ۲۶۵.

(۵) المكاسب المحرّمه، للشيخ الأعظم الأنصارى/ ۱۵۳.

(۶) كتاب البيع، للإمام الخمينى ۲/ ۴۸۹.

(۷) الحاكميه فى الإسلام، موضوع ولايه التصرّف فى النفوس و الأموال، نقلًا عن المحقّق الإيروانى فى حاشيه المكاسب/ ۱۵۵.

و الواقع: انّ مقتضـى النبوّه و الإمامه: أن يتصـرّف النبىّ و الإمام فى النفوس و الأموال بكلّ ما هو من مصـلحه المسـلمين. على أنّ ولايه اللّه المطلقه عدا ولايه العبوديّه هى التى انتقلت إليهم، فلا يمكن تحديدها، أو تقييد إطلاقها بشى ء من التضييق.

و من الغفله عن مقـام النبوّه و الإمـامه أن نتصـرّف فى ولايتهم، بمصـلحه نقـدِّرها نحن بعقولنا و إن أمكن من جهه أُخرى، إناطه ذلـك بمـا هو الضـرورىّ من التصـرّف. و من المصـلحه أن تكون ولايـتهم نافـذه على الأُـمّه، من دون تصـرّف منّا فى إطلاقها و سعتها.

و يفرِّق العلّامه بحر العلوم بين ولايه التصرّف بمعنى نفوذ تصرّف النبىّ

و الإمـام فی نفوس الرعیّه و أموالهم، فله ذلـک، و بین أن تکون له أنحـاء التصـرف فیهم، حسـبما تتعلّق به إرادته، لعـدم نهوض الأدلّه علیه «۱». و ذلـک بمعنی الفرق بین فعلیّه النفوذ و شـأنیّته، و لعلّه یشـیر بـذلک إلی اقتضاء التصـرّف و ضـرورته کما قلنا و حینئذٍ یلزمه إطاعته.

ولایه الفقیه:

أمّـا عن الولاـیه المطلقه للفقیه الجـامع للشـرائط، فیجیب الإمام الخوئی علی ذلک بقوله: (فی ثبوت الولایه المطلقه للفقیه الجامع للشرائط خلاف، و معظم فقهاء الإمامیّه یقولون بعدم ثبوتها. و إنّما تثبت فی الأُمور الحسبیّه فقط) «۲».

و هو و إن لم یرجِّح أحـد القولین فی هـذا المقام، إلّا أنّه یوجب إقامه الحـدود (حفظاً للنظام)، و الحـدود لا یمکن أن یقیمها إلّا الحاکم المبسوط الیـد. و لا یتأتّی ذلک بیسـر إلّا بعـد إقامه حکم إسـلامی یقوی علی ذلک. و لهـذا نعرف مـدی رأیه فی اتّساع الأُمور الحسبیّه، و ولایه الفقیه.

ففی کتاب القضاء یصرِّح: (القضاء واجب کفائیّ، و ذلک لتوقّف حفظ النظام المادی و المعنوی علیه) «۳».

---

(۱) بلغه الفقیه ۳/ ۲۱۷.

(۲) مسائل و ردود ۱/ ۵، فتاوی الإمام الخوئی و آراؤه.

(۳) مبانی تکمله المنهاج ۱/ ۴۰.

و فی مکان آخر یصـرِّح أیضاً: (یجوز للحاکم الجامع للشـرائط إقامه الحـدود ... إنّ إقامه الحـدود إنّما شـرّعت للمصـلحه العامّه، دفعاً للفساد، و انتشار الفجور و الطّغیان بین الناس. و هذا ینافی اختصاصه بزمان دون زمان. و لیس لحضور الإمام دخل فی ذلک قطعاً. فالحکمه المقتضیه لتشریع الحدود تقتضی بإقامتها فی زمان الغیبه، کما تقتضی بها زمان الحضور ...) «۱».

و علی هذا الاتساع فی ولایه الأُمور الحسبیّه تفرّد الإمام الخوئی بالقول فی عصرنا الحاضر بوجوب الجهاد الابتدائی

فى عصر الغيبه: (... إنّ الظاهر عدم سقوط وجوب الجهاد فى عصر الغيبه، و ثبوته فى كافّه الأعصار لدى توفّر شروطه ... إنّا لو قلنا بمشروعيّه أصل الجهاد فى عصر الغيبه فهل يعتبر فيها إذن الفقيه الجامع للشرائط أو لا؟ يظهر من صاحب الجواهر (قدّس سرّه)، اعتباره بدعوى عموم ولايته بمثل ذلك زمن الغيبه. و هذا كلام غير بعيد ... فإنّه يتصدّى لتنفيذ هذا الأمر من باب الحسبه، على أساس أنّ تصدِّى غيره يوجب الهرج و المرج، و يؤدِّى إلى عدم تنفيذه بشكل مطلوب كامل) «۲».

و فى أهميّه حفظ النظام، و حتى فى توقّفه على لزوم تعاطى حرفه الطبابه، يُفتى: (فإنّها و إن كانت واجبه بالعرض باعتبار توقّف النظام عليها، كسائر أنواع الحرف و الصناعات الدخيله فى حفظ النظام ...) «۳»، يجوز أخذ الأُجره على الطّبابه، و إن كانت من الواجبات الكفائيّه، ضماناً لحقوق الفرد و المجتمع، و ذلک لاستتباب النظام.

ثمّ على أساس شمول هذه الولايه الحسبيّه أيضاً جميع الأُمور العامّه للمسلمين، السياسيّه منها، و الاجتماعيّه، و الدينيّه و الجهاديّه و القضائيّه: قام الإمام الخوئى فيما قام به من إصدار أحكام سياسيّه، عُرِفَ بها.

و ولايه الحسبه كما عرّفها تلميذه و مقرِّره فى التعليق على أبحاثه فى الاجتهاد و التقليد

---

(۱) مبانى تكمله المنهاج ۱/ ۲۲۴ مسأله ۱۷۷.

(۲) منهاج الصالحين، للإمام الخوئى، ج ۱، قسم العبادات، ۳۶۵ ۳۶۶.

(۳) مستند العروه الوثقى، كتاب الإجاره، باب أخذ الأُجره على الطبابه، من تقريرات الأبحاث الفقهيّه للإمام الخوئى. رجعتُ إليها (سلسله مفاهيم إسلاميه) برقم (۵۰) فى كرّاسه (الملامح الأساسيّه لنظريّه السوق التجاريه فى الإسلام)/ ۶.

(هى بمعنى القربه المقصود منها التقرّب إلى اللّه تعالى، و

موردها هی: کلّ معروف علم إراده وجوده فی الخارج شرعاً من غیر موجد معیّن) «۱».

الثالث المرجعیّه العُلیا:

اشاره

و الحق: أنّ المرجعیّه العُلیـا تلـک التی تمثِّل النیـابه العـامّه و إن لم تکن کالحکومه الإسـلامیّه فی بسط یـدها، إلّا أنّها اسـتطاعت طوال التاریخ أن تسعی لحاکمیّه الإسلام فی أعماق المجتمع الإسلامی.

و کانت هـذه المرجعیّه منـذ عصـر الغیبه الکبری تنوب عن الإمامه، بالنیابه العامّه. فکان الکیان الـدینی الذی خلّفه الإمام الغائب، فأصـدر توقیعه الشـریف فیهـا: (و أمّـا الحوادث الواقعه فارجعوا فیها إلی رواه أحادیثنا فإنّهم حجّه علیکم، و أنا حجّه اللّه علیکم) «۲».

و ممّـا یبعث علی التفسـیر و التحلیـل أکـثر فـأکثر هو الإشـعار ب (الحوادث الواقعه التی لا- بـدّ و أن تکون الحوادث السیاسـیّه و الاجتمـاعیّه، و هی من أهم مـا ینتـاب حیـاه المسـلمین فی کلّ عصـر، و إلّا فإنّ أحکام العبادات مثلًا لا یعنیها هـذا النص، کما أنّ الاشـعار بقوله: (فارجعوا فیها) إلیهم هو الذی ولّد لهم أرضـیّه هذه المرجعیّه، فأطلق علیهم بعد ذلک مراجع الدِّین، تسمیه خاصّه بهم.

فـالمرجعیّه المتـأصِّله کـانت و لا- تزال هی الحافِظَه للإسـلام و کیان المسـلمین، تُـدافع عن حقوقهم، و ترعی مصالحهم، و تـدیر الحوزات العلمیّه، و مراکز التعلیم و الثقافه، و تُعـدّ الفقهاء، و النوّاب المأذونین، و مراجع التقلیـد، و قاده المسـلمین الـذین یقفون دون انهیارهم فی الفکر و العقیده، و یدعمهم باسـتقلال الرأی أمام المذاهب و التیّارات، و حیال السـلطات الجائره، و الحکومات الظّالمه، یحکم فیهم بشرائع اللّه و سننه، و هی التی تقیم لهم الحکومه الإسلامیه العتیده.

و أمر التقلید فی هذه المرجعیه، کان العامل الجذری فی هذه الحاکمیّه، إذ لم تُقبل أفعال

---

(۱) فقه الشیعه (الاجتهاد و التقلید)، تقریر آیه اللّه الخلخالی

لأبحاث أَستاذه الإمام الخوئی.

(۲) وسائل الشیعه ج ۱۸ باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح ۹.

موسوعه الإمام الخوئی، مقدمهج ۱، ص: ۱۷

المکلّفین إلّـا بالتقلیـد، و الرّجوع إلی الفقیه الجامع للشـرائط، و هو معنی حاکمیّه الإسـلام علی المسـلمین، کما هو السبیل الأقوم إلی وحده المسلمین تحت رایه واحده، و شدّهم إلی الإسلام.

و هـذه المرجعیّه منـذ الغیبه الکبری هی التی أُذِنَ لهـا أن تخلف الإمـام الغـائب، و تُباشـر حـاکمیّه الإسـلام، و تُفقِّه المسـلمین، و توعِّیهم بالدِّین.

و قـد عهـد إلی المسـلمین أن یسـتظلّوا بهـا، انقیـاداً للنیـابه العـامّه، فی إطـار المرجعیّه العُلیا، التی وضع خطوطها و خیوطها الإمام الغـائب (علیه السّـلام)، فهی و إن لم تکن لتقیم الحکومه الإسـلامیه فی أکثر أدوارهـا، إلّـا أنّهـا کانت تُعنی بحاکمیّه الإسـلام، و إعلاء کلمه المسلمین.

و الواقع: إنّ هذه المرجعیّه العُلیا: هی التی أقامها الإمام الغائب لشیعته خلفاً له علی المسلمین.

مُعطیات مرجعیّه الإمام الخوئی العُلیا:

و عند ما انتهت إلی الإمام الخوئی هذه المرجعیّه العُلیا بکل معضـلاتها و ثقلها فی جیل مُثقل بالضـغوط و الإعصار و الملابسات، أخـذ یتـابع فی خطـواته سیره الأئمّه المجاهـدین، و سیاسـتهم فی مختلف أدوار حیـاتهم و إمـامتهم فی إداره هـذه المرجعیّه، و النهوض بها، لهدف حاکمیّه الإسلام ذاتها.

فکـان من الأئمّه من یُجاهـد فی سبیـل اللّه بالسیـف، و کـان منهم من یُصالـح أعـداء الإسـلام و مناوئیه حقناً للـدِّماء، و صـلاحاً للمسـلمین، و کان منهم من یشهر سلاح العلم و العقیده، و کان آخرهم من جعل النیابه العامّه سبیلًا إلی إمامته حتّی میعاد ظهوره و قیامه.

و کـان الإمـام الخوئی و هو عالم بزمانه- «۱» یقیِّم هـذه الأدوار التی عاشـها، و قام بمسؤولیّاته فیها، قـد تبنّی کل ذلک، من دعم للجهاد، و نهوض بالعلم، و

استجابه لحاجات المسلمين العقيديّه، و الثقافيّه، و السياسيّه، و الاجتماعيّه. كلّ ذلك فى اطار هذه

---

(١) تحف العقول، للحرّانى/ ٢۶١.

موسوعه الإمام الخوئى، مقدمهج ١، ص: ١٨

المرجعيّه، تلك التى اتّسعت أرجاء العالم، الذى يعيش فيه المسلمون، تحت وطأه مختلف الأنظمه و السّلطات الجائره.

و ظلّ الإمام الخوئى المرجع الأعلى للمسلمين، يحتل صداره المرجعيّه علماً و عملًا و جهاداً، و سيظلّ ما تركه من آثار لا تمحوها الأيّام، مناراً على قمّه الحوزات العلميّه الخالـده. و قد ألحق بها كثيراً من الجهد الاجتماعى و الثقافى، يتّسع لمشاريع إنسانيّه ترعى مصالح المسلمين فى أنحاء العالم.

و كانت تتّسع مرجعيّه الإمام الخوئى ما اتّسع الإسـلام من شـموليّه و تعميم لكل الشؤون، فى كل ما يرجع إلى نصره الإسلام، فى عامّه الميادين، و يتمثّل فى:

١- الجهاد العلمى: فيما خلّف من آثار علميّه، أعدّ بها العلماء و المجتهدين، و مراجع الدِّين، و فيما خلّف من ابتكارات فى الرأى و المبنى، و إبداعات فى العلوم الإسلاميه و تطويرها.

٢- الجهاد السياسى: فى دعم الحركات الإسلاميّه، التى لاذت بالمرجعيّه، و انطلقت منها لصالح الإسلام و المسلمين.

٣- الدّعم الثقافى: فى إيجاد المؤسّسات الثقافيه، و التعليميّه، و مكتبات عامّه، و مدارس مرحليّه، و دور للنّشر، و مراكز للعباده فى مختلف عواصم العـالم. و فى المحتوى الثقافى أيضاً، أن أناط إلى أحـد تلاميـذه: أن يضع رسائل مشـبعه فى الأُصول الاعتقاديّه: من المبدأ و المعاد، و النبوّه، و الإمامه، و العدل الإلٰهى، و حياه المهدى المنتظر، بأسـلوب عصـرى يلائم ثقافه الشباب المتطلِّع فى البلاد الإسلاميه. فتناولها الشباب الجامعى قبل غيرهم، بكل إعجاب و تقدير «١».

۴- الدّعم الاجتماعى: فى إيجاد مبرّات خيريّه، و مراكز صحيّه، و إمدادات اجتماعيّه، و مجتمعات سكنيّه انتشرت

فی عواصم العالَم «۲».

---

(۱) کتبها العلّامه الشیخ محمّد حسن آل یاسین، نجل آیه اللّه العظمیٰ شیخ الفقهاء الشیخ محمّد رضا آل یاسین، و وضع مقدّمتها الکاتب.

(۲) و أهم هذه المؤسّسات: مؤسّسه الإمام الخوئی المرکزیّه فی لندن، بنظاره نجلیه الفاضلین الأستاذ السیِّد عبد الصاحب و العلّامه السیِّد عبد المجید الخوئی.

موسوعه الإمام الخوئی، مقدمهج ۱، ص: ۱۹

۵- الدّعم الاقتصادی: فی تدویل الأموال و الوجوه الشرعیّه من الطّبقات المُتْرفه و المُرفّهه إلی الطّبقات المُعدمه و المُعسره. و العمل علی أن یکون بیت المال ثروه عامّه تجری فی عروق المجتمع، و تدور فی قلب الحوزات العلمیّه، لتکون غنیّه عن سطوه السلطان، بعیده عن نفوذه.

مسؤولیّات مرجعیّه الإمام الخوئی:

و کان الإمام الخوئی: زعیماً حکیماً، حدید النظر، عالماً بزمانه، یترسّم خطی الأئمّه الهداه (علیهم السّلام) واحداً بعد آخر، فیما یشبه زمانه بزمانهم، یتصرّف فی الأُمور وفق تصرّفهم حراسهً علی حیاه المسلمین العقلیّه و الثقافیّه و العقیدیّه.

کما کان یریٰ: أنّ الحوزه العلمیّه حصناً للإسلام، و منطلقاً للصمود، باعتبارها ودیعه الإمام الغائب، علی امتداد الغیبه الکبری.

کان یریٰ أنّ المرجعیّه هی المسئوله عن المسلمین، و هی ترعی واقعیّتین:

۱- واقعیّه مکنونه وَ یَکُونَ الدِّینُ کُلُّهُ لِلّهِ «۱» و اللّه هو الحافظ لها إِنّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَ إِنّا لَهُ لَحافِظُونَ «۲» و قد أوعد أنّه یحفظه بحراسته و صیانته.

۲- واقعیّه اعتقادیّه: و هی التی ینبغی للناس أن یحافظوا هم علیها إِنَّ اللّهَ لا یُغَیِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتّی یُغَیِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ «۳».

فإنّ ما یداهم الناس من إخطار علی الدِّین فهی علی ما عند الناس من دین و إیمان و عقیده. و أمّا ما هو الحجّه علیهم، فلا تناله الأخطار لا یَأْتِیهِ الْباطِلُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ

«۴»، و إنّما يأتى الباطل من كلّ حدب و صوب على ما عند الناس من دين و إيمان.

---

(۱) الأنفال: ۳۹.

(۲) الحجر: ۹.

(۳) الرّعد: ۱۱.

(۴) فصِّلت: ۴۲.

موسوعه الإمام الخوئى، مقدمهج ۱، ص: ۲۰

و قد أدرك الإمام الخوئى هذه الأخطار فأقدم على دعم الدِّين على صعيدين:

۱- صعيد الكتاب و السنّه بما أحيى من علوم القرآن، و بما بنىٰ على الكتاب و السنّه من أحكام.

۲- و على صعيد الدعوه إلى الإسلام، و نصره الدِّين و إعزازه، و نصره المسلمين و حمايتهم.

بين الحكومه الإسلاميّه و حاكميّه الإسلام:

كانت و لا تزال هذه المرجعيّه العُليا تستهدف حاكميّه الإسلام فى أوساط المسلمين. و من هذا المنطلق: يظهر أنّ هناك فرقاً بين الحكومه الإسلاميّه، كدوله ذات سياده و استقلال، و بين حاكميّه الإسلام، كعقيده و مبدأ يعتنقه المسلمون، و يتعبّدون به.

و على أساس هذا الفارق، فأيّتهما تكون: الهدف و الغايه و أيّتهما تكون الوسيله و الطريق:

۱- البُنيه الشكليّه: و هى التى تتقوّم بالسلطات التنفيذيّه، و الأنظمه الإداريّه، و الطّاقات البشريّه، المجنّده لها.

۲- البُنيه التحتيّه: و تتقوّم بالرساله الإسلاميّه، المتمثِّله فى التشريعات الإلٰهيّه، و الأحكام الدينيّه، و المفاهيم الاعتقاديّه.

و فى الحقيقه: إنّ البنيه الأُولىٰ: هى الوسيله و الطريق، و البنيه الثانيه هى الهدف و الغايه.

و كلّما كانت الوسيله أتقن و أقوم كان الوصول إلى الهدف أقرب إلى المستوى المنشود. ثمّ إنّه قد لا تتوقّف حاكميّه الإسلام و نفوذه الواقعى على إقامه حكومه إسلاميّه ذات بنيه شكليّه، عند ما تتعذّر إقامتها، شأن جميع الأديان السماويّه، التى فقدت شكليّه الحكم فى عمل الأنبياء، خلافاً للدين الإسلامى، الذى كُتِبَ له الخلود، فاقتضىٰ ذلك إقامه خلافه إلٰهيّه تحكم المسلمين، كما تحكمهم الرساله الإسلاميه نفسها.

و من المسلّم: أنّ محتوى الرساله الإسلاميه يبتنى على

ثلاثه أَمور:

١- العقائد الأُصول، و ما نشأ عنها من الفلسفه الإسلاميّه (علم الكلام) و هی تبتنی

موسوعه الإمام الخوئی، مقدمهج ١، ص: ٢١

علی محاسبات العقل «١»، و مأثورات النقل المُعتبر.

٢- الفقه الإسلامی، و أساسه شرائع اللّه، و ما یتفرّع عنها من أحكام عامّه تنتظم بها الحیاه العملیّه للناس.

٣- الأخلاق الدینیّه، و هی المناهج السلوكیه، و المثل التربویّه، تلك التی تعمل علی تهذیب النفس و تكاملها

إنّما بُعِثتُ لُاتمِّم مكارم الأخلاق

«٢». و من یدّعی التضلّع فی معرفه الإسلام، و لیس له أدنی اختصاص بتلك المحتویات، فلا یمكن أخذ الإسلام علی واقعه عنه.

و تلك هی أُسس الرساله الإسلامیه و محتواها، و رساله الإسلام بكل أبعادها هی التی تبعث علی مكارم الأخلاق. و فرائضها هی التی تنمِّی هذه المكارم، فتكوِّن خُلقاً ینطوی علیه الإنسان.

و الواقع: أنّ الشریعه الإسلامیه هی التی جاءت لتقویم السلوك الإنسانی مع الإنسان الآخر، و مع نفسه، و مع اللّه، بما شرح له من وظائف سلوكیه، و آداب اجتماعیه، و تكالیف عبادیّه.

و إنّ الإنسان المسلم لا یمكنه أن یرتبط مع اللّه، و یكون ظالماً لنفسه، أو لأحد من عباده، أو أن یكون ظالماً للّه بالشرك و الجحود إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِیمٌ «٣».

و من هذا المنطلق یمكن أن توجد حاكمیّه إسلامیّه، دون أن تكون هناك حكومه إسلامیّه أو حاكم إسلامی، كما یمكن أن تكون بالفعل دوله إسلامیّه، و لا تكون للإسلام فیها مصداقیّه، أو واقعیّه، تغطِّی حیاه المسلمین و شؤونهم، كما كان الأمر فی أكثر الحكومات الإسلامیّه الحاضره و البائده.

ثمّ انّه ما قیمه تلك الحكومات الإسلامیه التی تفقد حاكمیّه الإسلام و سلطانها، كأكثر أدوار الخلافه الإسلامیه التی اتُّخِذَ الإسلام فیها دعماً لها، دون أن یُتّخذ الإسلام

(۱) راجع (دراسه علميّه) لكتاب دلائل الصِّدق للإمام الشيخ محمّد حسن المظفّر ج ۲، ط دار العلم بالقاهره، بقلم الكاتب.

(۲) مكارم الأخلاق، للطبرسى/ ۸.

(۳) لقمان: ۱۳.

موسوعه الإمام الخوئى، مقدمهج ۱، ص: ۲۲

هدفاً يتحقّق فى حياه المسلمين.

و أكثر الحكومات الإسلاميه، كانت تصرف جلّ اهتماماتها و قدراتها للإبقاء على أنفسها، فى مختلف شؤونها السياسيه و الإداريّه ما كانت تستنزف الجهد المضنى فى سبيل تركّزها، و دعم حاكميّتها.

و انطلاقاً من إحساس الأُمّه الإسلاميّه فى سلفها بضروره الحكم الإسلامى الذى بدأه النبىّ، و استغلّت بعد ذلك بالإجماع الذى رضخ له المسلمون، و اختلفوا أيضاً فى مفهومه و مغزاه:

۱- الإجماع- عند الإماميّه- مجراه فى فروع الأحكام الفقهيّه، الكاشف عن قول المعصوم (عليه السّلام)، و وجوده فيه، و رضاه به، و ذلك بقاعده اللّطف الإلهى، و هو دليل حجّيّته، فهو إجماع فقهى ذو حجّه شرعيّه ينجز العمل به.

۲- الإجماع عند السنّه و المراد به طاعه الأُمراء، و ترك الخروج عليهم. و دليل حجّيّته الآيات و الروايات «۱» اللّاتى اقحمت فيه، و هو إجماع سياسى، بوصفه مستنداً للخلافه، و تولّى الأُمور. و فى واقع الأمر هو دليل نفسه، لضعف الاستدلال بما استدلّ عليه.

و قد عاش الإمام الخوئى ظروفاً عصيبه، متشعّبه الاتجاهات و النّزعات، و هو يريد للأُمّه عزّتها، و منعتها، و عودتها إلى نهجها الإسلامى القويم، لتكون كلمه اللّه هى العُليا.

على أنّ الإسلام: لم يفقد أُسلوب الحكم السياسى، و الضّمان الاجتماعى الأفضل، و المذهب الاقتصادى العادل و الشامل.

حياته السياسيّه:

و تطالعنا حياته الكريمه بمؤشّرات، و نماذج من الجهاد السياسى، فيما قام به من مناهضات على مستوى الجهاد الدينى.

و كان ينظر إلى عالم السياسه بالنظره الدينيّه. و يرى عرض السياسه على الدِّين، و هو

(١) الأُصول العامّه للفقه المقارن، للعلّامه السيد محمّد تقى الحكيم/ ٢٥٧ و ٢٦١.

المحكِّم فيهما. و لم ينس المسلمون خروجه على السياسات الاستعماريه القائمه فى إيران و غيرها، و طعنه فى مشروعيّتها، و شجب سياساتها، و التألّب عليها فى تصريحات خطيره، قال فيها: (... نحن نقف إلى جانب الشعوب الإسلاميه فى صراعها مع الحكومات الجائره. إنّنا ننشد الخير و الصّلاح لُامّتنا. و قد نهضنا للوقوف مع الحق، و صد تيّار الظلم و الخيانه. و نشتدّ فى كفاحنا إذا اشتدّ الخطر المحدق بنا. إنّنا لا نتصوّر حكماً أسوأ من التغلغل اليهودى فى إيران. إنّنا لا نطالب بدماء الأبرياء بقدر ما نطالب بالأهداف التى قُتِلوا من أجلها. إنّ العلماء الأعلام لا يمكنهم أن يتخلّفوا عن كفاح الأُمّه الإيرانيّه، أو يعزلوا أنفسهم عن مآسيها. إنّ اليهود لم يتمكّنوا من السيطره الاقتصاديّه، إلّا بعد أن أشاعوا فى الشعب الإيرانى التحلّل و الانشقاق. إنّ أبشع صور الكبت هو مصادره الحريّات الدينيّه لشعب متديِّن. إنّ الحكومات التى لا تقوى على حلّ مشاكل الناس، تجد الحل الحاسم فى رفع شعارات الحديد و النار. إنّ الشعب الإيرانى يهدف إلى حكم يضمن حرِّيّته، و إلى حياه تتّسم بالخير و الرّخاء. إنّ تنازلنا عن هذه الأهداف معناه توافقنا على هذا الحكم الجائر) «١».

و قد خاض الإمام الخوئى معارك إعلاميّه كثيره فى مناهضه الحكم الملكى القائم فى إيران، و ادّى مسؤوليّته فى خلق أرضيّه لقيام حكومه إسلاميّه فيها، تضمن بعث الإسلام من جديد، و إحياء سننه، و أحكامه، و حدوده، و الأخذ بنظمه الاجتماعيّه و السياسيّه و الاقتصاديّه.

و كان يرى: أنّ من أهم مسؤوليّاته فى هذه المرجعيّه: التصدِّى للأحداث التى تنتاب

حیاه المسلمین، و تعترض سبیلهم. یناضل خصوم الإسلام، و یدعم الحرکات الإسلامیه السلیمه التی تؤمن بالمرجعیّه، و تلوذ بها. کما شدّد النکیر علی السیاسات المناوِئه فی العراق قیاماً بالولایه الحسبیّه، و مسؤولیّات النیابه العامّه، تلک التی أوجبت علیه هذه الحمایه فی الثوره الشعبانیّه، التی أعلن عنها: (لا شکّ أنّ الحفاظ علی بیضه الإسلام، و مراعاه مقدّساته، واجب علی کل مسلم، و أهیب بکم أن تکونوا مثالًا صالحاً للقیم

---

(۱) التصریحات الخطیره حول التغلغل الیهودی فی إیران، للإمام الخوئی، تقریر الکاتب.

موسوعه الإمام الخوئی، مقدمهج ۱، ص: ۲۴

الإسلامیه الرفیعه، فعلیکم الحفاظ علی ممتلکات الناس و أموالهم و أعراضهم. و کذلک جمیع المؤسّسات العامّه، لأنّها ملک الجمیع فی ۱۸ شعبان المعظّم سنه ۱۴۱۱ ه النجف الأشرف الخوئی) «۱».

و قام أیضاً بإصدار حکم سیاسی ثوری و تنظیمی لتنصیب هیئه تنفیذیه عُلیا من العلماء یمثّلون المرجعیّه الجهادیه، بما نصّ علیه: (فانّ البلاد تمرّ هذه الأیّام بمرحله عصیبه، تحتاج فیها إلی حفظ النظام، و استتباب الأمن و الاستقرار، و الإشراف علی الأُمور العامّه، و الشؤون الدینیّه، و الاجتماعیّه، تحاشیاً من خروج المصالح العامّه من الإداره الصحیحه إلی التسیّب و الضّیاع. من أجل ذلک نجد أنّ المصلحه العامّه للجمیع تقتضی منّا تعیین لجنه عُلیا تقوم بالإشراف علی إداره الشؤون کلّها، بحیث یمثّل رأیها رأینا ... فعلی أبنائنا المؤمنین اتّباعهم و الانصیاع إلی أوامرهم، و إرشاداتهم، و مساعدتهم فی إنجاز هذه المهمّه فی ۲۱ شهر شعبان المعظّم سنه ۱۴۱۱ ه النجف الأشرف الخوئی) «۲».

و قد أشاد بمواقفه السیاسیه فی إیران و العراق قائد الثوره الإسلامیّه آیه اللّه الخامنئی فی بیانه الصادر عقب وفاته ما ترجمته: (کان هذا الرّجل العظیم ممّن یعمل منذ بدء

النهضه الإسلاميه فی إیران بقیاده الإمام الخمینی علی توجّهات الحوزه العلمیه فی النجف إلی حوادث إیران، إذ کان یسعی جاهداً مواکبه هذه الحرکه العظیمه لرجال الدِّین و الشّعب المسلم، کما کان فی الثوره الدمویّه فی رمضان ۱۴۱۳ ه قطب رحی النهضه الإسلامیه، و مرکز صدور الحکم بالقیام الإسلامی فی العراق) «۳».

و من الخلفیّات السیاسیه لهذه الحرکه أن اغتیل نجله الشهید، انتقاماً منه فی حادث مفتعل، بعد رحله الإمام الخوئی بعامین «۴».

و کان الإسلام لم یفقد عنده أُسلوب الحکم السیاسی، و الضمان الاجتماعی

---

(۱) مجلّه الموسم اللبنانیه، العدد ۱۱، المجلّد الثالث، سنه ۱۴۱۲/ ۹۹۸ ۹۹۹.

(۲) مجلّه الموسم اللبنانیه، العدد ۱۱، المجلّد الثالث، سنه ۱۴۱۲/ ۹۹۸ ۹۹۹.

(۳) البیانیّه الرسمیّه الصادره عن سماحته.

(۴) ذکری السیِّد محمّد تقی الخوئی/ ۵۱.

الأفضل، و المذهب الاقتصادی السلیم و العادل.

و الاعتقاد بأنّ السیاسه لا تجتمع مع الدِّین خطأ محض و فریه علی الدِّین، ما دام الدِّین هو السیاسه الإلهیّه فی خلقه.

ثمّ انّ المرجعیّه هی التی تعطی الأُمّه الوعی السیاسی، لما یدور حولها، و الوعی الثقافی و الاعتقادی، و کانت الحافظه علیها بمدادها و جهادها، و بقائها عبر الأجیال.

و لم ینس المسلمون أیضاً مناهضته للشیوعیّه العالمیّه، بفتواه الخالده: (الانتماء إلی فلسفه الشیوعیّه کفر و الانتماء إلی مبادئها الاقتصادیّه فسق).

خصائصه السلوکیّه و الذاتیّه:

کان یترفّع عن طلب الجاه، و حبّ الرئاسه، لا یستسیغ لنفسه أن یجری وراء الزّعامه، تلک التی انتهت إلیه، و أتته منقاده طائعه، و هو راغب عنها، تعشّقاً للعلم، و تفرّغاً للعباده، و تقشّفاً فی العیش، و زهداً فی الحیاه، و إیثاراً للناس.

و هکذا عرفته الأوساط العلمیّه نادرهً من نوادر العلم و التقوی و الإیثار، و قائداً فذّاً من

قاده الرأی، یمتاز بقوّه الابتکار، و عمق التفکیر، و توقّد الذِّهن، و دقّه الإحساس، و هی العوامل التی کوّنت منه الشخصیه الموهوبه، و الزّعیم الملهَم کما أسلفنا. و کان عَلَماً من أعلام الإسلام یخفق علی قمه الحوزه العلمیّه فی النجف الأشرف، تدور علی حوزته الدراسیّه رحی التحصیل، فکان صاحب الآراء القیِّمه، و النظریّات العلمیّه الحدیثه.

سیاسته الحوزویّه:

و الحدیث عن حوزته العلمیّه، و ما تمیّزت به من کفاءات فی صیاغه أجیال من الفقهاء و المجتهدین، الذین فقّههم فی الدِّین، و أعدّهم أقطاباً للعلم، و أبطالًا للحرکه، و قاده للمرجعیّه، ذلک لأنّه کانت براعته فی تطویر العلوم الإسلامیه التی خاضها؛ هی التی أمکنته من أن یحدث فیها تفتّحاً علمیّاً عمیقاً، درج علیه العلماء من تلامذته، و هم یفتحون بدورهم آفاقاً علمیّه جدیده فی مختلف العلوم الإسلامیّه، و معارفها.

موسوعه الإمام الخوئی، مقدمهج ۱، ص: ۲۶

و قد أحدث الإمام الخوئی فی الحوزه العلمیّه حرکه علمیّه جبّاره، دفع بأمثال العلّامه المظفّر إلی أن یضع فی أُصول الفقه کتاباً یقارب فیه بین الدراسه علی مستوی السطوح، و بین خارجها، ینشد فیه الإبداع و التجدّد. و لذلک عرض عامّه الجزء الأوّل من کتابه (أُصول الفقه) علی الإمام الخوئی. و کان یلاحظ علیه ما یساعده علی إدخال التقارب بین الدراسات الأُصولیّه المختلفه المراحل.

و قد أشاد الإمام الخوئی فی مقدّمه الکتاب بقوله: (إنّ الکتب الأُصولیّه التی نسخ کثیر من مسائلها، و أقوالها، هی التی یدرسها الطالب المبتدئ و المتوسِّط الیوم، و لذلک فإنّ الطالب حینما یصل إلی الدرس العالی، یجد أنّه لا علاقه بین ما تعلّمه، و بین ما یتعلّمه. و کنتُ منذ زمن بعید أرغب أن یؤلّف کتاب فی هذا العلم تلائم أبحاثه الأبحاث

العاليه، و يعمّم تـدريسه على طلّاب العلوم الـدينيّه، حتّى قـدّم العلّامه الحجّه الشـيخ محمّـد رضا المظفّر دامت تأييداته ما رتّبه من مبـاحث أُصوليّه فى القسم الأوّل من كتـابه (مبادئ علم الأُصول) ترتيباً جميلًا، فألفيته بحمـد اللّه وافياً بالمقصود، و جامعاً لموجز من القواعـد و الأُصول، التى تدور عليها الأبحاث فى عصـرنا الحاضـر. و جدير بطالب العلم أن يدرس هذا الكتاب، ليتهيّأ بذلك للانفتاح على الدراسات العاليه. و نسأل اللّه أن يوفّق المؤلّف دام فضله لإنجاز القسم الثانى من كتابه. و اللّه ولىّ التوفيق حرّره فى الليله الحاديه عشر من شهر ربيع الأوّل سنه ١٣٧٧ ه الخوئى) «١».

على أنّ الكتاب الذى أشاد به، و أوصـى طلّاب العلم بدراسته، لا يمثّل كلّه و جهه نظر الإمام الخوئى فى علم الأُصول، و ما أبدع فيه من تجديد حرفاً بحرف. و لأُستاذنا الحجّه المظفّر مختارات فى الأُصول لم يتخلّ عنها بحال من الأحوال.

و من المسلّم: أنّه تخرّج على يـديه العشرات من الفضـلاء المـبرزين، الـذين بلغ كثير منهم درجه الاجتهـاد، و لتكـاثر حوزته، و اتّساع المهاجرين إليها، لم يعـد من المقدور عدّهم و إحصاؤهم، عدا الأعلام منهم، ممّن اشـتهروا بآثارهم، و عُرِفوا بمكانتهم فى الأوساط العلميّه و المرجعيّه الدينيّه، و إداره الحوزات العلميّه.

---

(١) أُصول الفقه، للعلّامه الشيخ محمَّد رضا المظفّر، مقدّمه الطبعه الاولى، و كان ذلك بخط الكاتب.

موسوعه الإمام الخوئى، مقدمهج ١، ص: ٢٧

و يوعز كـلّ ذلـك إلى منهجيّه الإمـام الخوئى فى التـدريس، و طريقته فى أعـداد الفحول من العلمـاء. فقـد اجتهـد فى تطعيمهم بالمبـانى العلميه، بمـا يستدر أفهـامهم، و يُضـاعف من تفتّحهم، و حرصـهم على الـتزوّد من العلم. و كـان سـماحته أهم مصـادر الحركه العلميه فى النجف الأشرف.

و من

الأعلام الـذين أشـادوا بشخصيّته العلميه و التعليميّه، فقيه أهل بيت العصـمه، بقوله، (فكم ربِّى بها أعلاماً، نمّى جوانب عاليه فى طاقـاتهم الراقيـه، فرجعوا إلى مقاعـدهم المشيّده، مبشِّرين و منـذرين بحقـائق الشّـرع، و تعليم جوامع الفروع، أو بقـوا إلى حين مدرِّسين فى جوامع الحوزه، أو مصابيح رواق الروضه) «۱».

و قـد ألمـح إلى شخصيّته أحـد الأعلام من تلامـذته: (و كان أعلى اللّه مقامه نموذج السّـلف الصالـح، لعبقريّته الفـذّه، و مواهبه الكثيره، و ملكاته الشريفه، التى أهّلته لأن يعدّ من الطليعه من علماء الإماميه، الذين كرّسوا حياتهم لنصره الدِّين و المذهب) «۲».

و قـد قـدّر أحـد تلامذته النابهين و هو السيِّد الشهيد الصّدر مكانه أُستاذه، قائلًا: فى علاقاته الرّوحيه معه: (... هى من أشـرف و أطهر و أقدس العلاقات فى حياتى ... هذا الأُستاذ الذى بصرت نور العلم فى حوزته، و ذقتُ معنى المعرفه على يده. و إنّ أعظم ما ينعم اللّه على الإنسان بعد الإيمان العلم، و لئن كنتُ قد حصـلتُ على شـى ء من هذه النعمه، فإنّ فضل ذلك يعود إليه. فلستُ إلّا ثمره من ثمرات جهوده، و فيضه الشريف، و ولداً من أولاده الروحيين) «۳».

---

(۱) مجلّه النور، العدد ۱۷، السنه ۱۴۱۳ ه، من بيان آيه اللّه العظمى السيِّد البهشتى.

(۲) نفس المصدر، آيه اللّه العظمى السيِّد السيستانى، و هو اليوم من أشهر المراجع فى العالم الإسلامى.

(۳) مجلّه الموسم اللبنانيه، العـدد ۱۱، سنه ۱۴۱۲/ ۹۹۶. و رأيت ذلـك بخطّ يـده، و فيه إضافات منها: (... إنِّى أتعامل مع السيِّد الخوئى دام ظلّه و سأظلّ كـذلك كمـا يتعامـل الابن مع أبيه، و التلميـذ مع أُستاذه، و الطّالب مع مرجعه. و لا يجوز مسّ مقام المرجعيّه العُليا ... إنِّى أبتهل إلى

المولی سبحانه و تعالی أن یمتّعنا بدوام وجود السیّد الأستاذ و الاستظلال بظلّه الوارف و القیام بواجب البنوّه له).

موسوعه الإمام الخوئی، مقدمهج ۱، ص: ۲۸

و ممّن تحدّث عن شخصیّته من أعلام المدرّسین، إذ قال: (و کان فی عنفوان شبابه یمتاز بالنّبوغ و الذّکاء، و قوّه الابتکار، و کانت هذه المزایا هی التی جعلته یبدأ بتدریس الخارج سنه ۱۳۵۰ ه و کان من تلامیذه البارزین آیه اللّه بهجت) «۱».

و تحدّث عن مقالاته العلمیه و التعلیمیه أُستاذ جامعی و حوزوی، حیث قال: (... فمنذ وصولی إلی النجف الأشرف حضرتُ أبحاث عدد کبیر منهم، إلی أن وُفقتُ بعد جهد و اختبار طویلین أن أختار أوحدهم، و أعمقهم، و أدقّهم، و أکثرهم فائده، العالِم الذی استفدتُ منه کثیراً ... و یمکنني القول أنّ شطراً کبیراً من علومی فی الفقه و الأُصول و غیرهما یعود الفضل فیها إلیه ... أنّه آیه اللّه العظمی السیّد أبو القاسم الموسوی الخوئی) «۲».

و قد أعطی ستّه إجازات علمیّه تشهد باجتهاده المبکِّر، من أعاظم العلماء، و جهابذه الأساتذه، و هم: آیات اللّه النائینی، و الإصفهانی، و العراقی، و میرزا علی آقا الشیرازی، و السیِّد أبو الحسن الأصفهانی، و الشیخ جواد البلاغی، ترجع تواریخها إلی سنه ۱۳۵۰ ۱۳۵۲ هجریّه، و هی فی غایه الوصف و بالغ التعظیم «۳».

سیاسته الفتوائیّه:

کان فی سیاسته الفتوائیه: أن یتحرّز عن الإفتاء بالأحکام الثانویّه، لأنّه یری کفایه الأحکام الأوّلیه، بما سار علیه الرسول الأعظم (صلّی اللّه علیه و آله) فی إصلاح المجتمع الجاهلی المتردّی، من دون أن یلجأ إلی غیرها من الأحکام الاضطراریه.

غیر أنّ الإمام الخوئی یری أنّ الأحکام الثانویه البدیله إنّما تکون فی ظروفها النادره بقوّه الأحکام الأوّلیه، من حیث الفعلیه

و التنجيز، و لا يتحقّق ذلك إلّا بتبدّل الموضوع إلى موضوع جديد، و تبدّل الأحكام بتبعه.

---

(١) ذكرى الامام الخوئى (يادنامه آيه اللّه العظمى خوئى)/ ٣٥، بقلم آيه اللّه السبحانى، و هو من أعلام المدرِّسين.

(٢) دائره المعارف الإسلاميه، قسم التحقيقات الإسلاميه/ ٢٠۴، و هو الأُستاذ الدكتور الشيخ أبو القاسم الكرجى، أُستاذ فى جامعه طهران.

(٣) كتاب (مشهد الامام علىّ)، ترجمه شخصيّه الإمام الخوئى، بقلم الكاتب.

موسوعه الإمام الخوئى، مقدمهج ١، ص: ٢٩

واقع الاجتهاد عند الإمام الخوئى:

كان يرى: أنّ الاجتهاد يتّسع نطاقه لكل ما يصلح أن يكون من معدّات الاجتهاد و مقوّماته من قريب أو بعيد. اجتهاداً فى الفقه و الأُصول على مستوى التهذيب و التشذيب، و الإبداع، و اجتهاداً فى التفسير، و خاصّه منها آيات الأحكام، و اجتهاداً فى الرِّجال، بما يخرجها عن حدّ الجمود و التقليد.

و لو قُدِّر لمجتهد أن يقلِّد فقيهاً فى قاعده من القواعد الفقهيّه، أو فى مبنى من المبانى الأُصوليّه، أو يتابع رجاليّاً اجتهد فى توثيق من التوثيقات، أو يتعبّد بمذهب من مذاهب المفسِّرين و أقوالهم، لكان فى نهايه الأمر مقلِّداً لغيره فى أحكامه و استنباطاته و فتواه، إلّا فيما هو ضرورى أو ثابت. بل لا بدّ لكل مجتهد مطلق الاجتهاد من أن يختار أُصوله و مبانيه، و عامّه ما تسعه رقعه الاجتهاد، ليصحّ له أن يجتهد من دون تقليد، و يكون حكمه حكم اللّه الذى ينبغى أن لا يُردّ.

و هكذا كان الإمام الخوئى مجتهداً، بنى اجتهاده على أُصولٍ و مبانٍ جديده مختاره، حتّى فى معدّات الاجتهاد و مقدّماته، لئلّا يكون مقلِّداً فى شى ء من ذلك، إلّا ما هو تعبُّدىّ من الدِّين، أو توقيفى من العلم، كما ظهر ذلك فى ممارسته للعلوم الإسلاميه، التى تناولها من جذورها

بالبحث و التدريس، و العرض الشامل على الطلّاب.

و لهذا استطاع أن يكون صاحب مدرسه فى الاجتهاد، و نهج فى عرض العلوم الإسلاميه، بكلّ دقّه و تفوّق.

موقف الإمام الخوئى من الاجتهاد السياسى:

أنّ الاجتهاد على ضوء السياسه إنّما يرتكز على تغليب السياسه على الدِّين، و هو من أخطر أنواع الاجتهاد فى مقابل النص، و هو ما كان يأباه الإمام الخوئى.

على أنّ الشيعه لم تكن لتفصل الدِّين عن السياسه فى أئمّتها (عليهم السّلام) و قادتها و فقهائها فى فقه الإمامه و السياسه. و كان للتشيّع منذ فجر التاريخ الإسلامى رؤيه سياسيّه مستقلّه مناهضه لكل السياسات التى تتاجر بالدِّين، و هى لا تستند إلى ركن ركين. و يرى أنّ فى الدين سياسات كفوءه، قادره على أن تقود المسلمين إلى حياه حرّه كريمه تغنيهم عن

موسوعه الإمام الخوئى، مقدمهج ۱، ص: ۳۰

الانصهار فى سياسات وارده غير مشروعه.

و إذا كان الاجتهاد على ضوء السياسه، ممّا يدفع إلى الاستقلال، و مقارعه الطّغاه و مناهضه أعداء الدِّين، فى دعاياتهم و سياساتهم، أو تبرير حكمهم، فانّ هذه السياسه هى ما وُصِفَ به الأئمه الهداه من أنّهم

ساسه العباد و أركان البلاد

«۱». و العقيده الشيعيّه لم تر أن تحكّم السياسه على الدِّين، بل ترى أن تحتكم فى أمر السياسه إلى الدِّين. و لم تكن لتغلّب المتغيّرات السياسيه على ثوابت الإسلام، و مسلّمات أُصوله. و فى رؤيه الإمام الخوئى أن يكون الدِّين هو الحكم فى السياسه، و المرجع لها، حتى تجرى السياسه وراء الدين، و لا يجرى وراءها تبعاً لها.

و العقيده الشيعيّه ترفض الاجتهاد من أجل السياسه، المتّخذه لصالح الحكّام، و لتبرير حكمهم. على أنّها كانت و لا تزال تجتهد فى السياسه نفسها على ضوء الدِّين، و تتعرّف على ما

يحيط بها من ملابسات الأمور،

العالِم بزمانه لا تهجم عليه اللّوابس

»(۲).

الاتجاهات التجدّديّه:

كانت شخصيّته ذات نزعه تجدّديّه خارقه، ترعى المستجدّات العلميّه و الفكريّه، و يطفو عليها، بما كان يدرك من أنّ الدِّين كلّه ثوره على الأوضاع كلّها. و من هذا المنطلق، وجد أنّ أفضل الجهاد فى سبيل اللّه أن يبدأه بالعلم و العقيده، فألهبت فيه تلك النزعه حركه الجهاد فى العلم، و العمل الجهادى الدائب. و قد استطاع أن يحقِّق بذلك الثوره العلميّه فى أروقه العلم و المعرفه.

منهجيّه الإمام الخوئى فى إحياء العلوم:

اشاره

كانت منهجيّته فى مختلف العلوم الإسلاميه التى مارسها، و أودعها فى الحوزه العلميه، هى نزعه التحقيق و الابتكار، و الخروج عن الجمود و السلفيّه مهما أمكن.

---

(۱) زياره الإمام الهادى.

(۲) تحف العقول، للحرّانى/ ۲۶۱.

موسوعه الإمام الخوئى، مقدمهج ۱، ص: ۳۱

إبداعاته فى علوم القرآن:

اشاره

و فى الوقت الذى كان يسعى جاهداً للحفاظ على مقدّرات الحوزه العلميّه، و متطلّباتها، و إصلاح مناهجها، كان يطرح فيها أُمّهات العلوم الإسلاميه، تنشيطاً لحركتها و رسالتها العلميّه و الإسلاميه، و فى مقدّمتها دراسته للقرآن الكريم، و الإناره بعلومه، فى حين كانت الحوزه العلميّه عازفه عن الاهتمام بها، بما فيها آيات الأحكام الجانب الفقهى فى القرآن و كانت تتّجه فيها إلى نزعه التقليد، و فى علم الحديث و الرِّجال أيضاً، و كل ذلك من ركائز الاجتهاد و أركانه.

فحفّز الامام الخوئی الحوزه العلمیّه علی أن تتّجه إلی هذه العلوم، فکان قدوه لها، و کان من ثمار ذلک، و امثولتها، کتاب (البیان فی تفسیر القرآن) الذی ألقی الکثیر من بحوثها علی الفضلاء من طلّابه، لیتدرّجوا علی أسلوبها و مناهجها، و کتاب (معجم رجال الحدیث و طبقات الرّواه). کما عقد العزم علی إعداد حقل آخر من العلوم الإسلامیه، و هو فقه الخلاف المقارن، و خاصّه فی (فقه القرآن علی المذاهب الخمس) «۱». إلّا أنّه لم تواته ذلک للظروف العصیبه، غیر الملائمه، من تمزّق الحوزه، و إجلاء الفضلاء المبرّزین، ممّن یستطیعون أن یعوا دقائق هذه العلوم، و یهتدوا إلی لبابها.

المنهج التفسیری للإمام الخوئی:

اشاره

کان الإمام الخوئی، و آیه اللّه الطباطبائی مؤلّف (المیزان فی تفسیر القرآن) زمیلی دراسه فی علوم القرآن عند آیه اللّه البلاغی فی النجف الأشرف، و هو إمام المفسّرین فی عصره، و قد وصفه الإمام الخوئی ب (بطل العلم المجاهد) «۲».

و قد غلب فی بعض الأبحاث الجانب الفلسفی فی کتاب (المیزان)، و غلب علی (البیان) الجانب الفقهی فیها.

(... و علی ما أعهد، فإنّه کان محیطاً بالأبحاث الفلسفیّه، إذ کلّما دعت المناسبه ضمن

---

(۱) لاحظ مقدّمه البیان (بین یدی الکتاب)، للسید

الحکمی.

(۲) البیان فی تفسیر القرآن، للإمام الخوئی/ ۱۱۹.

موسوعه الإمام الخوئی، مقدمهج ۱، ص: ۳۲

أبحاثه إلی الإشاره إلی المباحث العقلیّه، فإنّه یبدی رأیه فیها کخبیر مُضْطلع ...) «۱».

و من خصائص تفسیره انّه أنکر النّسخ فی آیات الأحکام، تلک التی ادّعی نسخها. و قد عالجها آیه آیه من الناحیه التفسیریه و الفقهیه، و أرجع موضوعاتها، إلی التقیید و التخصیص، و إخراج الخاص و المقیّد من شمول العام و المطلق، فیما یصطلح علیه أیضاً بالنّسخ الجزئی، إلّا فی مورد واحد من نسخ الحکم بین آیتین:

۱- الناسخ: آیه الإشفاق «۲».

۲- المنسوخ: آیه النجوی «۳».

موضوع الناسخ و المنسوخ:

اشاره

و قد وقع النسخ الثابت فی القرآن فی مورد واحد بین آیتی النجوی و الإشفاق، إلّا أنّ مفسِّری أهل السنّه اتّسعوا فی هذا النّسخ، و عدّوا أقسامه إلی ثلاثه:

۱- نسخ التلاوه دون الحکم:

و هو ما أتی به عمر، و ادّعی أنّه من القرآن، فلم یُقبل منه: (إذا زنی الشیخ و الشیخه فارجموهما البتّه نَکالًا مِنَ اللّهِ. وَ اللّهُ عَزِیزٌ حَکِیمٌ) «۴».

و لیس هذا من النّسخ فی شی ء.

أ- لم یثبت أنّه آیه من القرآن، و لم یدخل فی المصحف، حتّی یخرج منه. و ما هو مرفوض أن یکون من القرآن لا- یسمّی نسخاً. و قد ذکر الإمام الخوئی فی صیانه القرآن من التحریف: (إنّ القول بنسخ التلاوه، و هو بعینه القول بالتحریف) «۵».

---

(۱) ذکری الامام الخوئی (یادنامه آیه اللّه العظمی خوئی)/ ۱۸۵، بیان الدکتور السیّد جعفر الشهیدی، من الأساتذه و المحقّقین

فی جامعه طهران، و هو من تلامیذ حوزه الإمام الخوئی فی النجف الأشرف.

(۲) المجادله: ۱۳.

(۳) المجادله: ۱۵.

(۴) البیان فی تفسیر القرآن/ ۲۲۰ و ۳۰۴ ۳۰۵.

(۵) نفس المصدر/ ۲۱۹.

ب- و حکم الرّجم إنّما ثبت بالسنّه، فلم یکن حکماً قرآنیّاً، حتّی تنسخ تلاوته و یبقی حکمه.

۲- نسخ التلاوه و الحکم:

و یستدلّ علی ذلک بنسخ الرّضعات العشر بالرّضعات الخمس التی جاءت بها عائشه. و ادّعت أنّ ناسخها و منسوخها کلاهما من القرآن: (عشر رضعات معلومات) «۱»، رُویت عن عائشه أنّها قالت: کان فی القرآن أنّ ما یحرم من الرضاع عشر رضعات، ثمّ نسخ و نزل أنّ ما یحرم خمس رضعات).

و علی رأی الامام الخوئی أنّ هٰذین القسمین، یعدّان من القول بتحریف القرآن تلاوه و حکماً «۲».

و قد علّق الامام الخوئی ردّا علی هذا النّسخ: (و من هنا ذهب إلی کل منهما طائفه فإنّه بعد الاعتراف بنسخ التحدید بالعشر، و نزول التحدید بالخمس کیف یسوغ الإفتاء بأنّ الحد هو العشر استناداً إلی القرآن المنسوخ) کما لا یجوز الإفتاء

بخمس رضعات و لا بالعشر لعدم وجود هذا النسخ فى القرآن «۳».

و نسخ التلاوه للآيه القرآنيه بعد نسخ حكمها أمر محال فى التشريع، كما هو الأمر فى آيتى النجوى و الإشفاق. إذ أنّ الأحكام هى التى تُنسخ، فتُرفع عن كاهل العباد، دون تلاوه الآيات المرفوع حكمها، ليبقى الناسخ و المنسوخ كلاهما من حيث دلالتيهما على النسخ الواقع فى القرآن.

۳- نسخ الحكم دون التلاوه:

و من أهم ما يستند إلى ذلك، هو آيه النجوى، و آيه الإشفاق. و على ما قدّمنا لم يبق من أنواع النسخ فى القرآن إلّا نوع واحد، و هو نسخ الحكم دون التلاوه.

---

(۱) البيان فى تفسير القرآن/ ۲۲۳ و ۳۰۴.

(۲) نفس المصدر/ ۳۰۴.

(۳) أحكام الرِّضاع فى فقه الشيعه، تقرير آيتى اللّه الإيروانى و الخلخالى/ ۱۲۰، و هو من أبحاث الامام الخوئى، و فى مقدّمه الكتاب بقلم: الكاتب/ ۱۰.

موسوعه الإمام الخوئى، مقدمهج ۱، ص: ۳۴

و ذكر مؤلِّف كتاب (النسخ فى القرآن) شقّاً آخر من النّسخ، و هو: (النسخ قبل دخول الوقت) بقوله: (ثمّه واقعه خامسه يستدلّون بها، هى الإجماع على أنّ اللّه تعالى أمرنا بالصّوم عاما، جاز أن ينسخه بعد شهر واحد، و ذلك نسخ للصوم فى باقى العام قبل دخول وقته).

ثمّ قال: (بقيت واقعه وحيده يُروى منها أقوى أدلّتهم، و هى الصّلوات الخمس المكتوبات للخمسين التى فُرِضَت ليله المعراج على ما هو مشهور فى الأحاديث الصِّحاح التى ذكرت قضيّه المعراج، و ما كان فيها من لقاء محمّد (صلّى اللّه عليه و آله) لموسى (عليه السّلام)، و استتبعه هذا اللّقاء من تكرار التوجّه إلى اللّه بطلب التخفيف حتّى أصبحت خمساً، و كانت خمسين .. و جعل أجرهنّ مع ذلك أجر خمسين ... إنّ الحديث يُروى عن اللّه

عزّ و جلّ، بعد النسخ إلى خمس. أنّه قال

هى خمس و هى خمسون لا يُبدّل القول لدىّ

) «۱». و نقل مثل ذلك: صاحب البحار عن الصادق (عليه السّلام) قال: (جزى اللّه موسى عن هذه الأُمّه خيراً) «۲».

و هـذا هو معنى البـداء الذى تقول به الشـيعه، و يعبّر عنه القرآن بالمحو و الإثبات يَمْحُوا اللّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ و هو إثبات تقدير، و محوه بتقدير آخر، قبل نزوله و وقوعه «۳».

و يمكن أن يُناقش هـذا الفرض من النسـخ بأنّه لم تنزل به آيه ليتحقّق النّسخ. و قد حدّد الإمام الخوئى معنى النّسخ و عرّفه بقوله: (هو رفع أمر ثابت فى الشـريعه الإسـلاميه بارتفاع أمـده و زمانه ... و إنّما قيّدناه بالرّفع بالأمر الثابت فى الشـريعه ليخرج به ارتفاع الحكم بسبب ارتفاع موضوعه، كارتفاع وجوب الصّوم بانتهاء رمضان) «۴».

---

(۱) النسخ فى القرآن، للدكتور مصطفى زيد ۱/ ۱۸۶ ۱۸۷.

(۲) البحار ۱۸/ ۳۳۰ ۳۳۱.

(۳) البيان فى تفسير القرآن/ ۴۰۷، راجع تفاصيل موضوع البداء.

(۴) البيان فى تفسير القرآن/ ۲۹۶.

إعجاز القرآن على مفهوم جديد:

و حين تحـدّى القرآن بلغـاء العرب، و خفّف عليهـم ثقل المعارضه فَأْتُوا بِسُورَهٍ مِنْ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُـهَداءَكُمْ مِنْ دُونِ اللّهِ ... «۱»، و دعـاهم إلى صـنع مـا عرض عليهم من نمـاذج قرآنيّه ليسـهل عليهم معارضـته و مشـاكلته. فالمعنى الجديـد فى إعجاز القرآن هو إثبات استغناء القرآن عن كل ثقافه، و حاجتها هى إليه، و هو فوق الفكر البشرىّ و انّه من عالم العلم الإلهىّ المطلق «۲».

نزعه التعايش المذهبى فى تفسيره:

نهـج هـذا النهـج الوحدوى فى جميع آيات الأحكام التى نسـخها المفسِّرون. و قد بدأ بإزاله هذا الاختلاف من رحاب القرآن، و هو كتاب الهدايه و التوحيد. فوضع اطروحته فى صـيانه القرآن، و عصمته من التحريف زياده و نقصاناً و قد نهج فى التقارب بين المـذاهب الإسـلاميه، و التخفيف من حـدّه التوتّر بينهـا. و حـاول التعـايش و الوحـده بين طوائف المسلمين، بالرجوع إلى أصـل

الإسلام، و عصر الرسول. و قد عالج هذه الوحده بتوحيد عقائد الأمّه و ثقافتها من خلال الكتاب العزيز، و طرح ذلک من زاويتين:

الاولى: ما ألقاه خصوم الإسلام من التخرّصات و الشبهات حول القرآن، و قد أكّد فى هذا العرض على إعجاز القرآن فى حقائقه و تشريعاته و هداياته.

الثانيه: ما أصاب الكتاب العزيز من انطباعات المفسّرين للآيات التى بدأ لهم النسخ فيها، من دون تمييز بين النسخ الجزئى، و النسخ الكلّى. فإن كان النّسخ صحيحاً عندهم كان من شأنه تعطيل كثير من الأحكام القرآنيّه، و سقوطها عن العمل بها، و إن يكن هذا النّسخ غير صحيح، فتبقى آياتها متعارضه، و مختلفه فيما بينها من دون تخريج. و قد عالج الإمام الخوئى تلک الآيات، و رفع عنها التعارض و التناسخ. و أدلى بعاصميّه القرآن من هذا النّسخ

المدّعى.

---

(۱) البقره: ۲۳.

(۲) راجع مقدّمه البیان (بین یدی الکتاب)، للکاتب.

موسوعه الإمام الخوئی، مقدمهج ۱، ص: ۳۶

و جهات النّظر حول تفسیر البیان:

۱- (و سیجد القارئ أیضاً أنّ کثیراً ما أستعین بالآیه علی فهم أُختها، و استرشد القرآن إلی إدراک معانی القرآن، ثمّ اجعل الأثر المرویّ مرشداً إلی هذه الاستفاده) «۱».

۲- (و إنِّی أسأل اللّه أن ینفع بکم، و أن یجعل لکم جهداً مذکوراً، فی جمع الشّمل، و إناره الطّریق أمام عامّه المسلمین، تظلّهم نعمه الاخوّه، و یستأنفوا أداء رسالتهم الکبری، فی إسعاد أهل الأرض، و تحقیق قوله تعالی وَ مٰا أَرْسَلْنٰاکَ إِلّٰا رَحْمَهً لِلْعٰالَمِینَ) «۲».

۳- (و إذا لم یکن الکتاب فریداً فی موضوعاته، فإنّه یقدِّم للقارئ و جهه نظر المؤلِّف الذی عرف مَن هو، و ما هی مکانته کما یحمله من حیث یشعر و لا یشعر علی الإیمان بأنّ طبیعه الإسلام لا تنفکّ عن العلم و العقل. و هنا تکن قیمه الکتاب، و فائدته العلمیّه و العملیّه) «۳».

۴- (و یمتاز هذا الکتاب أیضاً بمحاوله إسلامیه یستهدفها و ینشدها، تلک هی مناهضته للمنازعات المذهبیّه التی جعلت من القرآن مسرحاً لها. و مع أنّ آیاته الباهرات جاءت هدیً للناس و رحمه، تدعوهم إلی التوحید و التماسک، و توجِّههم إلی حیاه عقلیّه واحده، تؤطِّر المسلمین، و تجمعهم علی شریعه واحده، لئلّا تفرِّق بهم السّبل، أو تمزِّقهم الأهواء) «۴».

تفاعلات حول القراءات و الأحرف السّبعه:

اشاره

و قد أحدثت منهجیّته هذه فی التفسیر تفاعلات حول الأحرف السّبعه و القراءات،

---

(۱) البيان فى تفسير القرآن/ ۲۲، وصف المؤلِّف لتفسيره.

(۲) نفس المصدر/ ۱۳، إشاده العالم الأزهرى: أحمد حسن الباقورى فى مقدّمه (بين يدى الكتاب)، للكاتب.

(۳) نفس المصدر/ ۱۶، إشاده العلّامه الشيخ محمّد جواد مغنيه فى مقدّمه (بين يدى الكتاب)، للكاتب.

(۴) نفس المصدر/ ۱۳، من مقدّمه البيان للسيّد الحكمى.

و رفض أن تكون متواتره عن الرّسول،

قياساً على تواتر القرآن.

و قد ناقش الإمام الخوئی أدلّه القائلين بتواتر القراءات، و استخلص إلى القول: (بأنّ تواتر القرآن لا يستلزم تواتر القراءات، لأنّ الاختلاف فی كيفيّه الكلمه لا تنافی الاتفاق على أصلها ... و انّ الواصل إلينا بتوسّط القرّاء إنّما هو خصوصيّات قراءاتهم. أمّا أصل القرآن فهو واصل إلينا بالتواتر بين المسلمين) «۱».

و رضی فی ذلک بأقوال المعنيين بعلوم القرآن، من أمثال الزركشی فی البرهان: (القرآن و القراءات حقيقتان متغايرتان، فالقرآن هو الوحی الإلهی المنزل على محمّد (صلّى اللّه عليه و آله) للبيان و الإعجاز، و القراءات اختلاف ألفاظ الوحی فی الحروف ... و التحقيق أنّها متواتره عن الأئمه السبعه. أمّا تواترها عن النبیّ (صلّى اللّه عليه و آله)، ففيه نظر) «۲».

و أنكر الإمام الخوئی حجّيّه القراءات، و استدلّ على ذلک بقوله: (إنّ كلّ واحد من هؤلاء القرّاء يحتمل فيه الغلط و الاشتباه، و لم يرد دليل من العقل، و لا من الشّرع على وجوب اتّباع قارئ منهم بالخصوص).

و فی جواز القراءه بها فی الصّلاه، قال: (و الحق أنّ الذی تقتضيه القاعده الأوّليّه هو عدم جواز القراءه فی الصّلاه بكل قراءه لم تثبت القراءه أنّها من النبیّ الأكرم (صلّى اللّه عليه و آله) أو من أحد من المعصومين (عليهم السّلام) لأنّ الواجب فی الصّلاه قراءه القرآن، فلا تكفی قراءه شی ء لم يحرز كونه قرآناً) «۳»، بل قد تبطل الصّلاه به.

قال الإمام الخوئی: (و قد يتخيّل أنّ الأحرف السبعه التی نزل بها القرآن هی القراءات السّبع، فيتمسّک لإثبات كونها من القرآن بالروايات التی دلّت على أنّ القرآن نزل على سبعه أحرف) «۴».

---

(۱) البيان فی تفسير القرآن/ ۱۷۳ ۱۷۴.

(۲) نفس المصدر.

(۳) نفس المصدر/ ۱۸۳.

(۴) نفس المصدر/

موسوعه الإمام الخوئی، مقدمهج ۱، ص: ۳۸

مردودات الباحثین:

و قد ناقش الامام الخوئی فیما ذهب إلیه باحث مصری «۱» بقوله: و یمثّل رأی الشیعه الإمامیّه طرفاً آخر فی قضیّه الأحرف السبعه.

قد عبّر عن رأیهم فی تفصیل و وضوح السیِّد أبو القاسم الخوئی، فی کتابه (البیان فی تفسیر القرآن) تناقضات الرواه الوارده عن الأحرف السبعه، و قال: (قال الصادق أنّ القرآن واحد، نزل من عند الواحد، و لکن الاختلاف یجی ء من قِبَل الرّواه. و قال أیضاً انّ الصادق (علیه السّلام) حکم بکذب الروایه المشهوره بین الناس: نزل القرآن بسبعه أحرف، و لکنّه نزل علی حرف واحد من عند الواحد. و قریب من هذا أیضاً ما رواه ابن أبی داود، عن ابن مسعود، حین أعلن رضاه عن جمع عثمان للمصحف) «۲».

و استطرد القول: (أمّا الأساس الذی بنی علیه الشیعه موقفهم من هذا الحدیث و غیره هو أنّ المرجع بعد النبیّ (صلّی اللّه علیه و آله) فی أُمور الدِّین إنّما هو کتاب اللّه، و أهل البیت الذین أذهب اللّه عنهم الرِّجس و طهّرهم تطهیرا) «۳».

و علّق علی ذلک بقوله: (و هذا القول لم یسلم أیضاً من التناقض، فالمعروف أنّ ترتیب المراجع فی أُمور الدِّین یجعلها هکذا: القرآن، ثمّ السنّه، و لکنّه جعل النبیّ أوّلًا، ثمّ القرآن، ثمّ أهل البیت. و علی أیّه حال، فإنّ لکل جماعه مسوغاتها فی تقریر آرائها) «۴».

و قد فات الباحث: أنّ النبی (صلّی اللّه علیه و آله) هو القائل

إنِّی تارک فیکم الثِّقلین: کتاب اللّه و أهل بیتی

«۵»، و فی هذا الحدیث أیضاً تقدیم النبیّ (صلّی اللّه علیه و آله) علی القرآن. فأمّا سنّه النبیّ (صلّی اللّه علیه و آله) عند الإمامیّه، فهی کل ما

أثر منها عن أهل البيت (عليهم السّلام).

و عقّب أيضاً على القول بتناقضات الروايات التى فصّلها الامام الخوئى بقوله: (لا تعدو أن تكون ملاحظات شكليّه، ما دامت نتيجه المواقف دائماً الأمر، أو

---

(١) تاريخ القرآن/ ٣٠، للدكتور عبد الصبور شاهين.

(٢) نفس المصدر.

(٣) نفس المصدر.

(۴) نفس المصدر.

(۵) مناقب علىّ بن أبى طالب، لابن المغازلى الشافعى/ ٢٣۴.

الإخبار، أو الترخيص بالقراءه على سبعه أحرف. و إنّما يهوّن شأن هذه الشكليّات كثره الطّرق التى انتقل بها هذا الحديث، فلا معنى لهذه الكثره ما لم توجد اختلافات يسيره، تنتهى دائماً نهايه واحده، فالثابت المتواتر فى نظرها هو هذه النهايه التى أجمع هذا الجمهور من الرواه و الأسانيد) «١».

و لم يلاحظ مؤلّف تاريخ القرآن ما أورده الإمام الخوئى من تصريحات نفاه تواتر القراءات، من أئمه الحديث، و التفسير، و علوم القرآن، و ما أورده من تضعيف القرّاء عن طرقهم.

و يهون عليه التناقض، و هو من القضايا العقليّه الضروريه التى تنتهى إليها بديهيّات الأُمور. و تواتر هذه التناقضات هو الذى يفنّد تواتر كل واحد من أطراف هذه الأحاديث، و تناقضات الروايات هو عين اختلاف النصوص فى ألفاظها. و ذلك هو الذى يهون فى شكليّات الأحاديث.

و مضى فى انتقاده أن قال: (و أخطر قضيّه فى هذا النصّ بعد نفى الأحرف الستّه القول: بأنّ الاختلاف قد جاء من قِبَل الرواه، و هى لازمه لنفى الأحرف. و مقتضى ذلك القول بعدم التوقيف، و اعتبار ما ورد من القراءات و الأوجه فى القرآن تحريف و عبث من الرواه. و معاذ اللّه أن يُقال هذا بحق أصحاب القرآن، فهم هم ورعاً و ضبطاً فى الروايه و الآراء ...) «٢».

و يمكن التعليق على

أقواله بأَمور:

۱- لم يتّفق القوم على معنى محدّد و محصل للأحرف السبعه ليكون يسراً للأُمّه.

۲- أنّ الاختلافات فى مصداقها، قد أورثت البلبله، و جعل الأُمّه فى حيره من أمرها.

۳- إنّ النبىّ (صلّى اللّه عليه و آله) قد أورث عترته مسؤوليّه الحفاظ على القرآن: (فى كلّ خلف من أُمّتى عدول من أهل بيتى ينفون عن هذا الدِّين تحريف الضّالِّين، و تأويل

---

(۱) تاريخ القرآن/ ۳۱.

(۲) نفس المصدر/ ۲۵ ۲۶.

موسوعه الإمام الخوئى، مقدمهج ۱، ص: ۴۰

الجاهلين) «۱». و لم يعط هذه المسئوليه لأى صحابى، أو تابعى لهم.

۴- لم يتناقض كل راويه من الصحابه مع نفسه، ليتّهموا بالتحلّل من الضّبط، و إنّما اختلف أحدهم مع الآخر. و محاكمه الأحاديث و نقدها و تمحيصها، هو غير محاكمه الرّواه و تضعيفهم، و الطّعن فيهم. على أنّه ليس ذلك ببدع فى كتب الرِّجال، كما مرّ فى حقل (أضواء على القرّاء) و تضعيفهم عن طرقهم «۲».

۵- و ليس أبدع، و لا أكثر طبيعيّه من هذا القول: (نزل القرآن على حرف واحد من عند الواحد، و هو معنى قوله تعالى وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً «۳»).

۶- و إنّ عثمان لم يعد يتحمّل اختلاف النسخ للقرآن، فأحرقها إلّا نسخه واحده، خوفاً من الاختلاف، و لم يكن هذا الأمر طعناً فى الصحابه و لا فى القراءات السبعه، و لا تعريضاً بأهل القرآن و رواه الأحاديث، و هو أقوى دلاله و درايه من روايات الصادقين (عليهما السّلام) تلك التى أوردها الإمام الخوئى. و قد نقل الدكتور نفسه آنفاً: (و قريب من هذا ما رواه ابن أبى داود، عن ابن مسعود، حين أعلن رضاه عن جمع عثمان للمصحف) «۴».

و قد تمسّك

الإمـام الخوئی بأقوال أهل البیت (علیهم السّـلام) (الّـذین لا یُقاس بهم أحـد و هم موضع سرّه، و لجأ أمره، و عیبه علمه، و موئل حکمه) «۵»، بینما تمسّک الدکتور بنقول الصحابه فی مقابل ذلک.

اشادات المعنیّین بعلوم القرآن:

۱- أشاد مؤلِّف کتاب تاریخ القرآن فی مکان آخر من هذا البحث، بالإمام الخوئی، فقال: (و هذه الأوجه السّـبعه هی التی صنّفها من قَبل الإمام ابن قتیبه بنصّها، و إن کان

---

(۱) الصواعق المحرقه، لابن حجر العسقلانی/ ۹۰.

(۲) البیان فی تفسیر القرآن.

(۳) النساء: ۶۲.

(۴) تاریخ القرآن/ ۳۰.

(۵) نهج البلاغه: الخطبه ۲.

ابن الجزری یؤکِّد أنّ ذلک عنده من محض معاناته و إمعانه.

و قـد علّـق الخوئی علی هـذا الحصـر للأـحرف السّـبعه، فیمـا قرّره ابن قـتیبه، و ابن الجزری تعلیقـاً منطقیّاً ذکیّاً، فـات الأقـدمین ملاـحظته، قـال: إنّ کـثیراً من القرآن موضـع اتّفـاق بین القرّاء، و لیس مـورداً للاختلاـف. فـإذا أضـفنا موضع الاتفـاق إلی موارد الاختلاف بلغ ثمانیه. و معنی هذا أنّ القرآن نزل علی ثمانیه أحرف. و هذا احتمال لم یأخذه القدماء فی اعتبارهم، حین حصـروا وجوه الاختلاف) «۱».

و احتـجّ صاحب تاریـخ القرآن برأی الإمام الخوئی فی صـیانه القرآن و عاصـمیّته من التحریف بالزیاده و النقصان، و ما ورد من إشـادات فی القرآن لفضائل علیّ (علیه السّـلام)، قال: (و بحسـبنا فی دفع هـذه الروایات أن نعیـد هنا ذکر ما قاله أحـد مجتهـدی الشـیعه المعاصـرین، و هو السـید الخوئی فی أثنـاء حـدیثه عمّـا قیـل من أنّ علیّاً (علیه السّـلام) کان له مصـحف غیر المصـحف الموجود، و أنّه کـان مشـتملًا علی ألفاظ لیست موجوده فی القرآن الـذی هو بین أیـدینا کهـذه الأبعاض الموضوعه و غیرها ممّا سوف نعرض له قال:

إنّ الصحيح أنّ تلك الزيادات كانت تفسيراً بعنوان التأويل) «۲».

۲- و قد أشاد بمنهج الامام الخوئى فى التفسير صاحب كتاب (القرآن و التفسير) تحت عنوان (منهج الخوئى فى التفسير)، بقوله: (لقد كانت اولى علامات المنهج عند السيد الخوئى أنّه بعد أن عرّف التفسير بأنّه: (إيضاح مراد اللّه تعالى فى كتابه العزيز)، قال: (فلا يجوز الاعتماد فيه على الظّنون و الاستحسان، و لا على شى ء لم يثبت انّه حجّه من طريق العقل، أو من طريق الشّرع، للنهى عن اتّباع الظنّ، و حرمه إسناد شى ء إلى اللّه بغير إذنه، قال تعالى قُلْ آللّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ و قال تعالى وَ لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ، إلى غير ذلك من الآيات و الروايات الناهيه عن العمل بغير العلم و الروايات الناهيه عن التفسير بالرأى).

و تحت عنوان (تمسّكه بظاهر القرآن و الفرق بينه و بين الرأى) نقل عنه قوله: و قال

---

(۱) تاريخ القرآن/ ۳۸.

(۲) نفس المصدر/ ۱۷۱، نقلًا عن البيان فى تفسير القرآن/ ۱۷۲ ۱۷۳.

لا بدّ للمفسِّر من أن يتبع الظواهر التى يفهمها العربى الصحيح، و قد أقام الأدلّه فى البحث الذى خصّصه لحجّيّه ظواهر الكتاب ص ۲۸۱ و ما بعدها من القرآن و السنّه المتواتره، و العقل، و أبطل فى هذا البحث حجج الذين منعوا من العمل بالظاهر. و هو فى هذا البحث فرّق بين التفسير بالرأى المنهىّ عنه، و التفسير بالظاهر. و ذلك لأنّ الظاهر هو التفسير بما يفهمه العرب من اللّفظ، أو بما تدلّ عليه القرائن المتّصله و المنفصله، فان حمل اللّفظ على ظاهره بعد الفحص عن القرائن المتّصله و المنفصله من الكتاب و

السنّه، أو الدليل العقلى لا يُعدّ من التفسير بالرأى. بل و لا من التفسير نفسه؛ لأنّ التفسير هو كشف القناع، فلا يكون حمل اللّفظ على ظاهره تفسيراً، لأنّه ليس بمستور حتى يُكشف.

إذن فهو يرفض التفسير بالرأى، و لكنّه يقبل التفسير بالظاهر لهذا الفرق بينهما، الذى يتلخّص فى أنّ التفسير بالرأى هو العمل بالعمومات، أو المطلقات من غير فحص عن المخصّص أو المقيّد، بينما التفسير بالظاهر أخذ بظاهر اللّفظ و لكن بعد الفحص عن المخصّص أو المقيّد.

و أدام البحث أيضاً تحت عنوان: (تفسير القرآن بالقرآن) بما صرّح به الإمام الخوئى، و سيجد القارى أنّ كثيراً ما أستعين بالآيه على فهم أختها، و استرشد بالقرآن إلى إدراك معانى القرآن، ثّم أجعل الأثر المروى مرشداً إلى هذه الاستفاده، و نجد هذا المنهج شائعاً فى تفسيره «۱».

و كمثل عليه أنّه ينقل عن الطبرى و تفسير البرهان للسيد هاشم البحرانى فى كلمه الرّحمٰن الرّحيم: انّ بعض الروايات تقول: الرّحمٰن اسم خاص معناه عام و الرّحيم اسم عام و معناه خاص، و انّه مختص بالآخره أو المؤمنين. فردّ هذه الروايات مستدلّاً باستعمال القرآن لفظ الرّحيم من غير اختصاص بالمؤمنين، أو بالآخره، مثل فَمَنْ تَبِعَنِى فَإِنَّهُ مِنِّى وَ مَنْ عَصٰانِى فَإِنَّکَ غَفُورٌ رَحِيمٌ، و مثل نَبِّئْ عِبٰادِى أَنِّى أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ، و أمثالها ممّا يدلّ على عدم اختصاص الرّحيم بالمؤمنين، كذلك فانّ كثيراً من الروايات و الأدعيه تقول رحمٰن الدّنيا و الآخره و رحيمهما.

---

(۱) القرآن و التفسير/ للدكتور عبد اللّه محمود شحاته/ ۲۲۱.

موسوعه الإمام الخوئى، مقدمهج ۱، ص: ۴۳

و انتهى إلى البحث تحت عنوان (اعتماده السنّه الصحيحه): (و هو يعتمد فى تفسيره على السنّه الصحيحه عن النبى (صلّى اللّه عليه و آله)

أو عن أهل بيته (عليهم السّلام) الّذى أوصى النبىّ (صلّى اللّه عليه و آله) بوجوب التمسّک بهم، فقال

إنّى تارکٌ فيکم الثّقلين، کتاب اللّه و عترتى أهل بيتى ما إن تمسّکتم بهما لن تضلّوا أبداً ...

مسند أحمد ۳/ ۱۲، ۱۷، ۲۶، ۵۹.

و لا فرق عنده فى السّنه الثابته بين المتواتر منها، و الآحاد، فهو يذهب إلى حجّيّه الخبر الواحد الثقه، ص ۴۲۳) «۱».

و تحت عنوان: (اعتماد حکم العقل)، فقال فى هذا الباب: (و يتبع المفسّر ما حکم به العقل الفطرى الصحيح، فإنّه حجّه من الداخل، کما أنّ النبىّ (صلّى اللّه عليه و آله) حجّه من الخارج، ص ۴۲۲).

و هذا الذى قاله عن الدليل العقلى هو ما التزم به الشيعه الإماميّه فى ذهابهم إلى: حجّيّه العقل، و جعل الأدلّه عندهم أربعه: الکتاب و السّنّه، و الإجماع، و العقل.

و شواهد أدلّه العقل فى تفسيره، و الاحتکام إلى العقل الفطرى السليم أکثر من أن تخص، و لا حاجه لضرب الأمثال لها، فإنّ أکثر أدلّته عقليّه) «۲».

و هکذا اختار الإمام الخوئى هذا الاتجاه فى التفسير، خلافاً لما اختاره المفسّرون من أن يوسعوا آفاق القرآن بآرائهم، و استحسانهم، تارکين ألفاظه للّه، و معانيه لأنفسهم، و فاتهم أنّ التصرّف فى معنى القرآن تصرّف فى الوحى بتحريفه عن أکمل وجوه اعجازه، و بالتالى هبوطه إلى مستوى الفکر البشرى القاصر، و إقصائه عن المسحه الإلهيّه. فکان من الطبيعى أن يختار هذا المنهج فى التفسير، جرياً وراء إعجاز القرآن و خصائص الوحى «۳».

و قد سُئل الإمام الخوئى عن تفسير القرآن بالقرآن، فأفتى: (أحسن التفسير تفسير

---

(۱) نفس المصدر/ ۲۲۲.

(۲) القرآن و التفسير/ ۲۲۰ ۲۲۳، نقلًا عن البيان.

(۳) راجع مقدّمه (قبس من تفسير القرآن) للحجّه

الشهيد السيّد محمّد تقى الخوئى بقلم السيد الحكمى.

موسوعه الإمام الخوئى، مقدمهج ١، ص: ۴۴

القرآن بالقرآن، حيث فهم الآيه من خلال آيات اخرى) «١».

من إبداعاته فى الأُصول:

اشاره

و لقد أجال النظر فى هذا العلم، سواء فيما يرجع إلى تنسيقه من الخلط و الفوضى، أو ما يرجع إلى تحريره من الحشو و الزّوائد. تبنّى فيه مبانى بلور حقائقها و أدلّتها حتى انتهى بها إلى غايه ما وصل إليه هذا العلم من تقدّم و تجديد. و كان منها هذه النماذج:

أ- الوضع: و هذا التلازم بين اللّفظ و المعنى، يتم ذلك بالنطق من جهه، و القصد من جهه أُخرى. و على أساس هذا الوضع تكون الدلاله الحاصله بينهما دلاله تصديقيّه، غير تصوّريّه. و يتعهّد المتكلِّم بها عند النّطق بالألفاظ.

بدء نشوء اللّغه

و فى نشوء اللّغه فى صحّه الوضع أشاد الدكتور الفضلىّ بالنظريّه التجريبيّه للإمام الخوئى، و تفضيلها على نظريه (جسبرسن) الاستقرائيه، من إلماحه إلى عزل الأطفال، قبل تعليم اللّغه من أُسرهم و محيطهم، و اختراعهم لغه خاصّه بهم «٢».

و الحقيقه: انّه يوم خلق اللّه آدم و حوّاء، و أسكنهما الجنّه، فى رغد من العيش، بعيداً عن معاناه الحياه و ملابساتها، كان لا بدّ من أن ينطقهما، كما أنطق اللّه كلّ شى ء. أَنْطَقَنَا اللّهُ الَّذِی أَنْطَقَ کُلَّ شَیْ ءٍ «٣»، بل علّمه البيان بمجرّد خلقه الرَّحْمٰنُ. عَلَّمَ الْقُرْآنَ. خَلَقَ الْإِنْسٰانَ. عَلَّمَهُ الْبَيٰانَ «۴».

و يبدو أنّ هذه المعرفه الحياتيه، قد حصل عليها آدم و حوّاء، و اتّسعت بعد ذلك-

---

(١) مسائل و ردود ١/ ١۴۴.

(٢) مجلّه النور اللّندنيّه، السنه الثالثه، العدد ٢٩، السنه ١۴١٣ ه/ ٢٨. و الشيخ عبد الهادى الفضلى من أساتذه الجامعات السعوديّه، و هو من تلاميذ الإمام الخوئى فى حوزته العلميّه بالنجف الأشرف.

(٣) فصِّلت: ٢١.

(۴) الرحمٰن: ۱ ۴.

فی أبنائهما و سلالتهما، علی مستوی ما اتّسعت الحیاه و متشابکاتها، فکان واضع اللّغه و

ملهمها هو اللّه، بادئ ذى بدء، و يُؤثر أنّ آدم انّما سُمِّى بآدم، لأنّه خُلِقَ مِن أديم الأرض.

و قد ساعد على ذلک ما أنطق اللّه الأحجار حين انحدارها من الجبال لطقطقتها، و الأشجار حين اشتدّت بها الرِّيح بحفيفها، و المياه حين تلاطمت بخريرها، و كذلک الطيور بزغردتها، و العجماوات بخوارها، و عوائها، و زئيرها، و الرّعد برعديده، و ما إلى ذلک من الأصوات التى صنعت منها أسماء الأصوات التى تحاكيها.

و من جهه أُخرى، إذا كانت أصوات الطبيعه و ضجيجها هى الباعث فى كلّ لغه ساعدت على وضع كثير من مفرداتها لكانت لغه واحده، إلّا أنّها كانت و لا تزال مختلفه.

و لو أنّها كانت موضوعه على غير انسجام، لم تكن لها كل تلک الخصائص التى جمعتها على نسق واحد، ذات هيئات لصيغها المختلفه، صيغه الماضى و المضارع و الأمر، و صيغ لاسم الزمان، و الظروف المكانيّه، و أسماء الآلات فى أوزان مختلفه، تختصّ بها دون غيرها. و لذلک وُجِدَت منسجمه، و متّسقه غير عشوائيّه. فيها أسرار لغويّه و بلاغيه مطرده.

و هكذا كان المعلِّم الأوّل، هو اللّه، و الملقِّن هو الطّبيعه المستعان بها، و واضعها قبل ذلک هو الحكيم العالِم.

ثمّ استطاع الإنسان أن يجد المعانى المجرّده، يتلقّى أسماءها، كالتعبير عن العقل و العلم و الفهم و الشعور و الإدراک، و هى من الذخائر النفيسه الدفينه، الوادعه، التى لا جلبه لها، و لا ضوضاء.

و لذلک: فكان من المسلّم أن تكون هناک إمدادات غيبيّه مجرّده، فُطِرَ عليها الإنسان.

و قد وصل فى ذلک إلى وضع لغات غليظه للقوّه الغضبيّه، باعتبار آثارها من الزمجره و الهياج، و لصفه الشجاعه، و ما ينشأ عنها من تفاعلات.

و

كان احتكاك الشعوب بعضها ببعض، و تعارفها و اختلاطها، و تعاملها فيما بينها، قد أحدثت التطوّر السريع.

و لا ـ بدّ لنا أن نقول بارتباط اللّغه بالهندسه الفكريّه، و الوعى الإنسانى، و استطلاعاته، و إلّا لما كانت مثلًا للّغه العربيّه كلّ هذه الضوابط المطردَه، و القواعد العامّه التى لا تخلو عامّتها من حكمه و تعقّل و تجريد.

علاقه اللّفظ بالمعنى

و هناك اتجاهات أُصوليّه، تعرّض لها علماء الأُصول، فى الترابط بين المعنى و اللّفظ، و تتلخّص فى هذه الموارد:

١- اختصاص اللّفظ بالمعنى بعد الوضع و التخصيص «١».

٢- جعل اللّفظ علامه على إراده المعنى «٢».

٣- علاقه اللّفظ بالجعل و الاعتبار، على أساس واقع خارجى «٣».

٤- الاتحاد بين اللّفظ و المعنى فى عالم الاعتبار «۴».

۵- العلقه الحاصله بين اللّفظ و المعنى بواسطه جعل اللّفظ «۵».

۶- الرّبط بالملازمه و العلقه الحاصله بين اللّفظ و المعنى بالجعل «۶».

إلّا أنّه ليست مشكله البحث ممّا تقتصر على الترابط بين اللّفظ و المعنى، بعد الاطّلاع عليها، بقدر ما تكون المشكله فيمن وضعها، و أوجد فيها هذه العلقه و الترابط.

أمّا بعد الوضع، فلا بدّ و أن يكون بينهما هذا الترابط الدائم، و العلقه التصوريّه

---

(١) كفايه الأُصول.

(٢) الأصفهانى.

(٣) العراقى.

(۴) البجنوردى.

(۵) المشكينى.

(۶) الخوئی.

موسوعه الإمام الخوئی، مقدمهج ۱، ص: ۴۷

و الارتکازیه أوّلًا، ثمّ العلقه التصدیقیه المتقنه، بمجرّد تصوّر اللّفظ، و تداعی المعنی من مرحله التصوّر إلی التصدیق.

ب- جواز التمسّک بالشبهات المصداقیّه فی العام، بضمّ الوجدان إلی الأصل، و لو باستصحاب العدم الأزلیّ.

ج- الشهره غیر جابره للخبر الضّعیف، إذ لا یمکن لغیر الحجّه أن یجعل الغیر حجّه، إلّا فی الموارد التی تکون هذه الشهره جابره لنقاط الضّعف، أو تکون مؤثّره علی اختلاف مواردها.

من إبداعاته فی الفقه و القواعد الفقهیّه:

أ- یری أنّ المکره علی القتل لم یتعلّق به القصاص، بل یجب علیه إعطاء الدیه «۱».

ب- ضمان العاقله فی دفع الدیه حکمه تکلیفی، و هو لا یختلف عن وجوب نفقه الأقارب. أمّا الحکم الوضعی فعلی الجانی نفسه.

ج- یری عدم إطلاق قاعده: «الحدود تدرأ الشبهات» و تختص بمورد معیّن: (المراد بالشبهه عن قصور أو تقصیر فی المقدّمات الموجبه لسقوط الحد هو الجهل مع اعتقاد

الحلّيه «۲».

د- موضوع رؤيه الهلال: يرى أنّ بـدايه الشـهر القمرى بدايه واحده، لا يمكن أن يكون حلول الشـهر القمرى حلولًا نسبيّاً يختلف فيه أُفق عن أُفق، بـل يكون خروجه عن المحاق، و دخوله فيه دفعى غير تـدريجى، حتى يُقاس على مشارق الشـمس و مغاربها. و أمّا القمر فإن يدخل فى المحاق فهو نهايه شهر منصرم، و إن يخرج منه فهو بدايه شهر جديد و مُقبِل «۳».

ه- عدم تنجيس المتنجِّس.

---

(۱) مبانى تكمله المنهاج، ج ۱، مسأله ۱۷/ ۱۳.

(۲) نفس المصدر، ج ۱ مسأله ۱۳۴ و ۱۶۹.

(۳) منهاج الصالحين، قسم العبادات/ ۲۷۸، نقلًا بالمضمون و الاختصار.

موسوعه الإمام الخوئى، مقدمهج ۱، ص: ۴۸

و- و عدم تحريم الموسيقى بقول مطلق، بل بتفصيل يرجع إلى إيقاعها، و سماعها، و استعمال آلاتها، و بيعها و اقتنائها، فأفتى: (تختلف الآلات الموسيقيّه: بعضها لَهويّه، فلا يجوز استعمالها و لا بيعها و لا شراؤها، و بعضها الآخر غير لَهوى، فلا بأس ببيعه و شرائه، و النوع اللّهوى يرجع وصفه إلى أهل الخبره من العُرْف. كما ذكرنا سابقاً الموسيقى المحرّمه هى الأغانى التى تناسب حفلات اللّهو و الرّقص مثلًا، و يستعمل لها. و أمّا الألحان غير اللّهويّه فليست محرّمه، كالتى تُستعمل فى العزاء، أو الحرب، أو ما شاكلها) «۱».

ز- الإفتاء بحرمه التدخين، مع الإضرار الموجب لحرمته، و تأثيره على الجنين «۲».

ح- و مسائل ترجع إلى البنوك و الشركات، من المسائل التى تواكب الحياه الحضاريه، ممّا أدّى إلى رفع الحيره عن المسلمين «۳».

ط- تطبيقات فقهيّه لقاعده الإلزام. فلو التزم قوم أو طائفه بقاعده من القواعد الشرعيّه فإنّ لغيرهم إلزامهم بها «۴».

و قد تطرّق فى المسائل المستحدثه إلى أعقد المسائل الفقهيّه التى يواجهها الجيل الحاضر: كالتلقيح الصناعى،

و التشريح، و الترقيع، و العقم المؤقّت، و عدم اعتبار الاختبارات الطبيّه فی إلحاق النّسب، و الأدويه الممزوجه بمادّه الكحول، و حكم الشطرنج، و نقض حكم الحاكم.

و إحساساً منه بمتطلّبات العصر الحاضر و ضروراتها و قيام الحكومات الإسلاميه، و التزام بعضها بإجراء الحدود و التعزيرات، ألّف كتاب (تكمله المنهاج) فی القضاء المستدلّ.

و من القواعد الفقهيّه التی نظر إليها قاعده (لا ضرر و لا ضِرار)، و اعتبر أنّ قصّه سمره ابن جندب لا تستند إلی هذه القاعده بقوله: (فانّ ما يستفاد من الروايه الوارده أمران

---

(۱) منيه السائل (استفتاءات الإمام الخوئی)/ ۱۷۱ ۱۷۳.

(۲) نفس المصدر/ ۲۰۶.

(۳) المصدر السابق.

(۴) مسائل و ردود، ج ۱، و كتاب منيه السائل (فتاوی الإمام الخوئی).

أحدهما: عدم جواز دخول سمره علی الأنصاری بغير استئذان.

ثانيهما: حكمه بقلع العذق.

و الإشكال المذكور مبنی علی أن يكون الحكم الثانی بخصوصه، أو منضمّاً إلی الحكم الأوّل مستنداً إلی نفی الضّرر. و كان الحكم الثانی الناشئ عن ولايته علی أموال الأُمّه و أنفسهم، دفعاً لمادّه الفساد، أو تأديباً له لقيامه معه مقام العناد و اللّجاج، كما يدلّ عليه قوله: (اقلعها و ارمِ بها وجهه)، و قوله لسمره: (فاغرسها حيث شئت)، مع أنّ الظاهر و اللّه العالم سقوط العذق بعد القلع عن الإثمار، و عدم الانتفاع بغرسه فی مكان آخر، فهذان الكلامان ظاهران فی غضبه علی سمره، و كونه فی مقام التأديب كما هو فی محلّه لمعاملته معه معامله المعاند، التارک للدّنيا و الآخره، و للإطاعه و الأدب معاً، كما يظهر من مراجعه القضيّه بتفصيلها. فتلخّص: أنّ حكمه بقلع العذق لم يكن مستنداً إلی قاعده نفی الضّرر) «۱».

و يعتقد أنّه أُبيح للنبی ذلک،

منعاً لإيذائه، و التمرّد عليه، إلى حدّ أن يكون سمره مهدور المال فى هذه الشجره، و مسلوب الملكيّه لها.

من إبداعاته فى الفلسفه الإسلاميّه:

كان الإمام الخوئى يحسن الفلسفه، و يأخذ بها دعماً للدِّين، و دحضاً للشّبهات، و قد قرّر عنه أحد تلاميذه موضوع (الأمر بين الأمرين) «۲» و هو من مدرسه أهل البيت التى تفرّدت بها، كما تطرّق إلى أكثر الفلسفات التى عنى بها القرآن، من أمثال مسؤوليه العباد عن أفعالهم، و عقيده المحو و الإثبات (البداء)، و أقسام القضاء المحتوم و المعلّق، و صفات اللّه الكماليّه و الجلاليّه و الذاتيّه و الأفعاليّه، تبعاً لما جاء فى القرآن «۳».

---

(۱) مصباح الأُصول ۲/ ۳۲، تقرير العلّامه البهبودى.

(۲) الأُستاذ الجعفرى، صاحب الآراء و الدراسات الفلسفيه العاليه.

(۳) البيان فى تفسير القرآن/ ۱۱۰، ۴۰۷، ۴۴۰، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۶۵، ۵۶۶، قسم التعليقات.

من إبداعاته فى علم الرِّجال:

اشاره

قد يبدو أنّ التحدّث عن رجال الحديث من الحقول الاختصاصيه التى لا- يمكن أن يتدارسها إلّا النزر من ذوى الخبره و الاختصاص، و المتمرِّسين بالمعرفه الرجاليه القدامى، الذين اسبغوا على هذا العلم التوقيفيه و التعبّد، أُولئك الذين ظلّت خبراتهم، و دراياتهم حجّه قاطعه على من تخلّف عنهم بينما ظلّت أقوال المتأخِّرين، و خبراتهم حجّه اجتهاديّه، يمكن مناقشتها، و النّظر فيها، و الحكم لها أو عليها.

علم الرِّجال بين النصّ و الاجتهاد:

و يمكن أن تكون الحجّه فى الأخذ بما ركّز عليه الروّاد الأوائل فى الكتب الأُصول، كأساس موثوق به، و هو قرب عهدهم بالأئمه و الرِّجال، و بمناهج الحديث، و طبقات المحدِّثين بالمصادر التى مكّنتهم من المعرفه الخاصّه بأحوالهم.

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، موسوعه الإمام الخوئى، ۳۳ جلد، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئى، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

کما یمکن أن تکون الحجّه فی إمکانیّه النظر و الاجتهاد فی کلّ ما جاؤوا به من مبانٍ و أحکام علی مصایر الرجال، فیما أمکن لموضوعات هذا العلم من أن تنسلخ عن إطار أُصولها، و قواعدها التقلیدیه الموروثه، و نطاق نصوصها، و أحکامها التوقیفیّه، و ما أمکن أیضاً لتفریعاته و لواحقه من أن تدخل فی عِداد المسائل الاجتهادیّه لهذا العلم، کان ذلک هو الجانب الرِّجالی الذی ظلّت دراسته، و النظر فیه من مقوّمات الأخذ بالتشریع الإسلامی، الذی یعتمده المجتهدون فی ممارستهم لعملیّات الاجتهاد و الإفتاء.

و ما أثبته الرجالیّون القدامی من الترجمه الرجالیّه فی حقّ المحدِّثین و الرّواه، فأمر موثوق به، لا ملزم إلی مناقشته و النّظر فیه. إلّا أنّ ما وضعوه من القواعد الرِّجالیّه التی استندوا إلیها فی مجال التعدیل و التوثیق فهو أمر یمکن مؤاخذته، و

النقض علیه، فإنّ هذا الجانب إنّما یستند إلی الرأی و الاجتهاد، و یقع ضمن قاعده، أو مبنیً رجالی، لا یتبنّاه الرِّجالیّون المحدِّثون، أو قد یسعهم مناقشته، و الطّعن فی حجّیّته.

و لا بدّ من أن ندرک أنّ مصادر التشریع و أُصوله التی تستند إلیه أحکام الفقه الإسلامی، و إن اختلفت أو تعدّدت، إلّا أنّ غالبیّه هذه الأحکام التفصیلیه إنّما تستند فی تشریعها و استنباطها علی مصدر واحد، یتّسع دوره و نطاقه هو السنّه المرویّه، فإنّ

موسوعه الإمام الخوئی، مقدمهج ۱، ص: ۵۱

الأخذ بها لا بدّ من أن یتوفّر فیها الدلیل المؤمن الذی یضمن سلامتها من الضّعف و الدّس، و صیانتها من الوضع و الاختلاق. و علی هذا الأساس من الحذر و الحیطه نشأ البحث علی معیار یمکن أن یرکن إلیه فی التأکّد من سلامه سند الحدیث و مسلسلاته، لیضمن حکماً أو بعض حکم من التشریع الإسلامی المطلوب. و من هنا نتبیّن مهمّه هذا العلم و عطاءاته.

و قد استطاع الإمام الخوئی أن یطوِّر هذا العلم، و یجلی الصّدأ عنه، و یبنی قواعد رجالیّه مستجدّه کالتوثیق الجماعی. و قد أقصی من الحجّیّه قواعد مألوفه کالتوثیق بالوکاله المالیّه و مسائل اخری کانت من اجتهادات الرجالیین، یمکن نقضها و الخروج علیها.

کما استطاع أن یبعث علی دراسته فی الأوساط العلمیّه من جدید لعامِلَین:

۱- خلوّ الدراسات الحوزویّه من هذا الاختصاص، و الإعراض عنه.

۲- الإحساس بضروره دراسته علی أُسس جدیده فیما لم یکن توقیفیّاً، بل اجتهادیّاً منهم.

و بهذا استطاع أن یکون صاحب نهج مستقلّ فی علم الرِّجال، أو فیمن یروون، أو روی عنهم.

و ناقش جمله من القواعد الرجالیّه، التی استند إلیها الرِّجالیّون فی تقریر مصایر الرِّجال «۱».

و قد أحدث ذلک هزّه علمیّه حول

الرِّجال فی أروقه العلم، و خاصّه بین طلّابه الـذین اسـتدرجهم إلی ممارسه هـذا العلم النافع، فظهرت دراسات رجالیّه جدیـده فی کتب مستقلّه لطلّابه، و أهمّها:

١- تهذیب المقال فی تنقیح کتاب الرِّجال، لآیه اللّه الأبطحیّ.

٢- ثقات الرّواه، لآیه اللّه السیِّد حسن الموسوی الأصفهانی.

٣- الثقات فی أسانید کامل الزیارات، لآیه اللّه الشیخ غلام رضا عرفانیان.

---

(١) راجع الکتاب الأوّل و المدخل، و ما قدّم له بعنوان (علی أعتاب الکتاب)، للکاتب.

موسوعه الإمام الخوئی، مقدمهج ١، ص: ۵۲

و بهذا دفع بهذا العلم إلی أجیال علمیّه مستقبلیّه.

خاتمه المطاف:

لقـد اتّخذ کبار الفقهاء المتأخِّرین، من عصـر الفقیه الأعظم السیِّد الطباطبائی الیزدی العروه الوثقی مداراً للأبحاث الاجتهادیه فی الفقه، تعلیقـاً علیهـا، أو شـرحاً لهـا، و هی التی اسـتوعبت أکثر الکتب الفقهیّه من تقریرات الإمـام الخوئی فی هـذه الموسوعه من آثـاره، مـارس فیها فقاهته و مهارته و أعلمیّته بأعلی المسـتویات بقوّه الاسـتدلال و عمق البحث و المناقشه و الاجتهاد، تلک التی أعدّ بها الفقهاء و المراجع، ممّن درجوا علیها من تلامذته، الذین کتب لتقریراتهم بعد ملاحظه ما تیسّر منها تقاریظ تلیق بشأنهم.

إلّا أنّ لزعیم الحوزه العلمیه و مبدعها، أبحاث فقهیّه تقریریه اخری، تدور حول (المکاسب المحرّمه) للشـیخ الأعظم الأنصاری، و هی علی قمه من الدقّه و التحقیق، و الدراسه، و الشرح المستوفی بتقریر آیه اللّه المرحوم الشیخ التوحیدی.

و کان حصیله جهاده العلمیّ و التعلیمی طیله حیاته أن أصبح جلّ مراجع التقلید المُعلن عنهم من تلامیذه:

١- سیِّد الفقهاء و المجتهدین آیه اللّه العظمی السیستانی، من مراجع التقلید المشهورین فی العالم الإسلامی.

٢- شیخ الفقهاء و المحدِّثین آیه اللّه العظمی بهجت، من مراجع التقلید فی قم المشرّفه.

٣- المرجع آیه اللّه العظمی الشیخ وحید الخراسانی، فی قم المشرّفه.

۴- المرجع

آيه اللّه العظمى الشيخ ميرزا جواد التبريزى، فى قم المقدّسه.

و كـان يرى الامـام كـاشف الغطـاء انّه أعلم معاصـريه، و هو أصـغرهم سـنّاً، و أكبرهـم حوزهً، و ذلك فى بيان صـدر بتوقيعه فى مدرسته العلميه بالنجف الأشرف.

موسوعه الإمام الخوئى، مقدمهج ١، ص: ٥٣

عوداً على بدء:

و كان الإمام الخوئى على قمّه المرجعيّه العُليا، ذات النيابه العامّه، التى خوّلته أن يحمل رايه الإسلام، و رسالته فى العلم و الجهاد، و العقيـده و السـياسه، و فى الجهد الثقافى و الاجتماعى، على نحو مشاريع عامّه حقّقت متطلّبات المسـلمين فى أنحاء العالم جهد المُستطاع ..

و كـانت وفاته ثلمه فى الإسـلام لا يسـدّها شـى ء، و إن بقيت آثاره خالـده لا تمحوها الأيّام. و قـد وقعت عليه ظلامات كثيره، و قضى نحبه و هو مظلوم. و اللّه نسأل أن يجزيه عن الإسلام الجزاء الأوفى.

و قـد قـامت مؤسّـسه إحيـاء آثار الإمام الخوئى بتنسـيق هـذه الآثار فى مسـلسل موسوعى تميّز بالتحقيق و الضّـبط، و التخريـج، و تصحيح الأخطاء، و إخراجها بصوره فنّيه، و طباعه حديثه أنيقه، و فهارس عامّه ..

و كان الباعث على هذه الفكره حفيد الإمام الخوئى «١»، نجل الشهيد السعيد السيِّد محمّد تقى الخوئى ..

و يستحقّ هذا الجهد العظيم الذى نهض بأعبائه الأفاضل المحقِّقون، و بذلوا قصارى جهدهم كلّ شكر و أجر و تقدير ..

و من اللّه نستمد العون، و نرجو من وليّه الإمام الغائب (عج) القبول و الرِّضا.

و اللّه من وراء القصد.

مرتضى الحكمى طهران ١/ ذى الحجّه الحرام/ ١۴١٧ ه

---

(١) فضيله السيِّد جواد الخوئى.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١

مقدمه المؤلف

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

الحمد للّه ربّ العالمين و الصّلاه و السّلام على أشرف الأوّلين و الآخرين محمّد، و آله الطّيّبين الطّاهرين و اللّعن الدائم على أعدائهم إلى يوم الدين.

و بعد، فقد سبق أن وعدنا روّاد العلم الشريف المعاوده إلى تحرير مسائل الاجتهاد و التقليد من كتاب «العروه الوثقى» للإمام الفقيه محمّد كاظم الطباطبائى طاب رمسه.

و بعد أن فرغنا من تنسيقها و إعدادها منذ عهد

غير بعيـد عزمنا على طبعها إجابه للطلب المتواصل من جمٍّ غفير من رجال العلم و حمله الفقه دامت تأييـداتهم غير أنّ الاهتمام و الانصراف إلى نشر كتابنا «التنقيح» أجزاء متتاليه حال دون ذلك.

و لمّـا أن تكرّر الطّلب من شتّى الجهـات الـذى ظـلّ يحفّزنـا على إخراجها آونه بعـد اخرى، بادرنا إلى نشـرها قبل إصـدار الجزء الرابع مُتّكلين فى ذلك على اللّه سبحانه و مستمدّين من تأييداته، إنّه نعم الوهّاب.

المؤلف.

كتاب الاجتهاد و التقليد

اشاره

بسم اللّه الرّحمٰن الرّحيم الحمد للّه ربّ العالمين، و صلّى اللّه على محمّد خير خلقه و آله الطاهرين.

و بعـد فيقول المعترف بـذنبه المفتقر إلى رحمه ربّه محمد كاظم الطباطبائى: هذه جمله مسائل مما تعم به البلوى و عليها الفتوى، جمعت شـتاتها و أحصـيت متفرقاتها عسـى أن ينتفع بها إخواننا المؤمنون و تكون ذخراً ليوم لا ينفع فيه مال و لا بنون و اللّه ولىّ التوفيق.

[الاجتهاد و التقليد]

[المسأله الأولى فى أن وجوب الاجتهاد و عدليه عقلى أو شرعى؟]

اشاره

[۱] مسأله ۱: يجب على كل مكلف (۱).

(۱) و هل هذا الوجوب شرعى (نفسى أو طريقى أو غيرى) أو أنه عقلى؟

الصـحيح أنه عقلى و معنى ذلك أن العقل يدرك أن فى ارتكاب المحرّم و ترك الواجب من دون اسـتناد إلى الحجه اسـتحقاقاً للعقاب، كما أن فى ارتكاب المشـتبهات احتمال العقاب لتنجز الأحكام الواقعيه على المكلفين بالعلم الإجمالى أو بالاحتمال كما يأتى تفصيله فلا مناص لدى العقل من تحصيل ما هو المؤمّن من العقاب و هذا يحصل بأحد الأُمور الثلاثه:

فإن المجتهـد إمّا أن يعمل على طبق ما قطع به بالوجدان كما فى القطعيات و الضـروريات و هو قليل، و إمّا أن يعمل على طبق ما قطع بحجيته من الأمـارات و الأُصـول. كمـا أن المقلـد يسـتند إلى فتوى المجتهـد و هو حجه عليه على مـا يأتى فى مورده. و أما العامل بالاحتياط فهو يأتى بعمل يسبب القطع بعدم استحقاقه العقاب.

....

إذن وجوب الأُمور الثلاثه عقلی بمناط وجوب دفع الضرر المحتمل بمعنی العقاب. و یترتب علیه بطلان عمل المکلف التارک للاجتهاد و التقلید و الاحتیاط، علی ما نبینه فی الفرع السابع إن شاء اللّه.

و لیس هذا الوجوب غیریاً و لا طریقیاً و لا نفسیاً.

أمّا عدم کونه

غيرياً فلأنّ مقدّمه الواجب على ما بيّناه فى محلّه ليست بواجبه شرعاً، و ليس أمرها مولوياً بوجه و إنّما هى واجبه عقلًا لعدم حصول الواجب إلّا بها.

على أنّا لو سلمنا وجوب المقدمه فليس الاحتياط مقدمه لأى واجب فان ما أتى به المكلّف إما أنه نفس الواجب أو أنه أمر مباح، و هو أجنبى عن الواجب رأساً لا أنه مقدمه لوجود الواجب و تحققه، بلا فرق فى ذلك بين أن يكون أصل الوجوب معلوماً و كان التردد فى متعلقه كما فى موارد الاحتياط المستلزم للتكرار، و بين أن يكون أصل الوجوب محتملًا كما فى موارد الاحتياط غير المستلزم للتكرار، و معه كيف يكون الاحتياط مقدمه لوجود الواجب.

نعم، ضمّ أحد الفعلين إلى الآخر مقدمه علميه للامتثال، لأن به يحرز الخروج عن عهده التكليف المحتمل. و كذلك الحال فى الاحتياط غير المستلزم للتكرار، لا أنه مقدمه وجوديه للواجب ليجب أو لا يجب، هذا كلّه فى الاحتياط.

و كذلك الاجتهاد و التقليد، لأنهما فى الحقيقه عبارتان عن العلم بالأحكام و معرفتها، و لا يكون معرفه حكم أى موضوع مقوماً لوجود ذلك الموضوع و مقدمه لتحققه بحيث لا يتيسّر صدوره ممن لا يعلم بحكمه، فهذا كرّد السلام فإنه ممكن الصدور ممن لا يعلم بحكمه، و كذلك الحال فى غيره من الواجبات إذ يمكن أن يأتى بها المكلف و لو على سبيل الاحتياط من دون أن يكون عالماً بحكمها، فلا يتوقف وجود الواجب على معرفته بالاجتهاد أو التقليد.

نعم، لا يتمكن المكلف فى بعض الموارد من الإتيان بالعمل إلّا إذا علم بما اعتبر فيه من القيود و الشروط، كما فى الموضوعات المركبه مثل الصلاه و الحج فإن الجاهل بأحكامهما غير متمكن على اصدارهما،

إلّا أنه من الندره بمكان.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۳

....

و أمّا عدم کونه وجوباً طریقیاً فلأن المراد به ما وجب لتنجیز الواجب أو التعذیر عنه و لیس الاحتیاط منجزاً للواقع بوجه، لما سیأتی «۱» من أن الأحکام الواقعیه إنما تنجزت بالعلم الإجمالی أو بالاحتمال لمکان الشبهه قبل الفحص، أو لوجود الأمارات القائمه علیها فی مظانها کما تأتی الإشاره إلیه. فالأحکام متنجزه قبل وجوب الاحتیاط لا أنها تنجزت بسببه، فلا معنی للوجوب الطریقی بمعنی المنجزیه فیه، کما لا معنی له بمعنی المعذریه لأنه لا یتصوّر فی الاحتیاط مخالفه للواقع لیکون وجوبه معذراً عنها، لأنه عباره عن إتیان الواقع علی وجه القطع و البت فلا تتحقق فیه مخالفه الواقع أبداً. إذن لا معنی محصل للوجوب الطریقی فی الاحتیاط.

و أمّا الاجتهاد و التقلید فقد یبدو للنظر أنهما کالاحتیاط لا معنی للوجوب الطریقی فیهما بالإضافه إلی التنجیز، لأن الأحکام الشرعیه کما أشرنا إلیه تنجزت قبل الأمر بهما من جهه العلم الإجمالی أو الاحتمال، لا أنها تنجزت بسببهما. ثمّ علی فرض عدم العلم الإجمالی من الابتداء أو انحلاله بالظفر بجمله معتد بها، یستند التنجیز إلی الأمارات القائمه علی الأحکام فی مظانها لأن بها یستحق المکلف العقاب علی مخالفه الواقع لا أنها تتنجز بالاجتهاد، و من هنا لو ترک الاجتهاد رأساً کانت الأحکام متنجزه فی حقّه و استحق بذلک العقاب علی تقدیر مخالفه عمله الواقع، هذا فی الاجتهاد.

و منه یظهر الحال فی التقلید، لتنجز الأحکام الواقعیه بوجود فتوی من وجب علی العامی تقلیده و إن ترک تقلیده، لا أنها تتنجز بالتقلید. فالوجوب الطریقی بمعنی التنجیز لا محصل له بالإضافه إلی الاجتهاد و التقلید.

نعم، الوجوب الطریقی بمعنی المعذریه فیهما صحیح، کما

إذا أفتى المجتهد بما أدى إليه رأيه و عمل به مقلّدوه و لكنه كان مخالفاً للواقع، فإن اجتهاده حينئذٍ كتقليد مقلديه معذران عن مخالفه عملهما للواقع، إلّا أن ذلك لا يصحح القول بالوجوب الطريقى فى الاجتهاد و عدليه و هو ظاهر، هذا.

و لكن الصحيح أن يقال: إن الكلام قد يفرض فى موارد العلم الإجمالى بالأحكام

---

(١) راجع ص: ۶.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ۴

....

و قد يفرض فى موارد عدمه من الابتداء أو وجوده و انحلاله بالظفر بمقدار معتد به من الأحكام.

أمّا الصوره الأُولى: فالحال فيها كما بيّناه لأنه لا معنى للوجوب الطريقى حينئذٍ فإن مفروض الكلام تنجز الأحكام الواقعيه بالعلم الإجمالى فلا مجال لتنجزها ثانياً بالأمر بالاحتياط أو التقليد أو الاجتهاد.

و أمّا الصوره الثانيه: فلا مانع فيها من الالتزام بكون وجوب الاحتياط و عدليه طريقياً أى منجزاً للواقع و ذلك: لأن أدله الأُصول الشرعيه كما بيّناه فى محلّه غير قاصره الشمول لموارد الشبهات الحكميه قبل الفحص، و مقتضى ذلك أن الأحكام الواقعيه لا تتنجز على المكلفين فى ظرف عدم وصولها. إذن يكون التنجز مستنداً إلى وجوب الاحتياط أو إلى تحصيل الحجه بالتقليد أو الاجتهاد بحيث لولا الأمر بها لم يكن أى موجب لتنجز الواقع على المكلفين. و من ثمه قلنا فى محله إن إيجاب الاحتياط طريقى لا محاله، لما أشرنا من أن أدله الأُصول الشرعيه شامله لموارد الاحتياط و هو يقتضى عدم تنجز الأحكام قبل الوصول، فلو وجب معه الاحتياط فمعناه أن الواقع منجز على المكلف بحيث لو ترك الواقع بتركه العمل بالاحتياط لاستحق العقاب على مخالفته، و هو معنى الوجوب الطريقى.

ثمّ إن بما حققناه ينكشف أن مجرد وجود الحجه الواقعيه لا يترتب عليه

التنجيز بوجه، لولا أدله وجوب الاحتياط أو تحصيل الحجه بالتقليد أو الاجتهاد، فإن الحجه الواقعيه لا تزيد على الأحكام الواقعيه فى أنها لا تصحح العقاب ما لم تصل إلى المكلّف.

ثمّ إن كون التقليد فى موارد عدم العلم الإجمالى واجباً طريقياً يبتنى على أن يكون معناه تعلم فتوى المجتهد أو أخذها، و أمّا بناءً على ما هو الصحيح عندنا من أنه العمل استناداً إلى فتوى المجتهد فالتقليد نفس العمل و لا ـ معنى لكونه منجزاً للواقع، فالمنجز على هذا هو الأمر بالتعلم بالتقليد أو الاجتهاد.

و أمّا عدم كونه وجوباً نفسياً فلعلّه أوضح من سابقيه و ذلك لأنه لا وجه له سوى توهّم أن تعلم الأحكام الشرعيه واجب بدعوى استفادته من مثل ما ورد من أن

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۵

....

«طلب العلم فريضه» «۱» و قوله عزّ من قائل فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ* «۲» و غيرهما مما يمكن الاستدلال به على هذا المدعى كما ذهب إليه الأردبيلى (قدّس سرّه) و تبعه بعض المتأخرين، إلّا أنّا بيّنا فى محله أن تعلم الأحكام ليس بواجب نفسى و إنما التعلم طريق إلى العمل و من هنا ورد فى بعض الأخبار «أن العبد يؤتى به يوم القيامه فيقال له: هلّا عملت؟ فيقول: ما علمت فيقال له: هلّا تعلمت» «۳» فترى أن السؤال أوّلًا إنما هو عن العمل لا عن التعلم، و منه يستكشف عدم وجوبه النفسى و أنه طريق إلى العمل و إلّا لكان اللّازم سؤال العبد أوّلًا عن التعلم بأن يقال له ابتداءً: «هلّا تعلّمت» و تفصيل الكلام فى عدم وجوب التعلم موكول إلى محلّه.

على أنّا لو سلّمنا وجوب التعلم فالحكم بالوجوب النفسى فى تلك الطرق

و جعل الاحتياط عدلًا للاجتهاد و التقليد مما لا محصّل له، و ذلك لأن الاحتياط إنما هو الإتيان بالمأمور به فهو امتثال للحكم حقيقةً، لا أن الاحتياط تعلّم له، لضروره أن المحتاط جاهل بالحكم أو بالمأمور به إلّا أنه قاطع بالامتثال و جازم بإتيانه المأمور به على ما هو عليه، فلا وجه للوجوب النفسى فى الاحتياط. نعم، لا بأس به فى التقليد و الاجتهاد نظراً إلى أنهما تعلّم للأحكام، هذا إذا فسّرنا التقليد بما يرجع إلى تعلم فتوى المجتهد.

و أمّا إذا فسّرناه بما يأتى فى محلّه من أنه الاستناد فى العمل إلى فتوى الغير، و أن تعلم الفتوى ليس من التقليد فى شى ء، فلا يمكن أن يقال: إن التقليد تعلّم للأحكام بل

---

(١) الوسائل ٢٧: ٢٥/ أبواب صفات القاضى ب ۴ ح ١۵.

(٢) النحل ١۶: ۴٣، الأنبياء ٢١: ٧.

(٣) هذه مضمون ما رواه الشيخ فى أماليه قال: حدثنا محمد بن محمد يعنى المفيد قال أخبرنى أبو القاسم جعفر بن محمد قال حدثنى محمد بن عبد اللّه بن جعفر الحميرى عن أبيه عن هارون بن مسلم عن مسعده بن زياد قال: سمعت جعفر بن محمّد (عليه السّلام) و قد سئل عن قوله تعالى قُلْ فَلِلّهِ الْحُجَّهُ الْبالِغَهُ فقال: إن اللّه تعالى يقول للعبد يوم القيامه: عبدى أ كنت عالماً؟ فإن قال: نعم، قال له: أ فلا عملت بما علمت؟ و إن قال: كنت جاهلًا قال له: أ فلا تعلّمت حتى تعمل؟ فيخصمه فتلك الحجه البالغه. راجع تفسير البرهان ج ١ ص ۵۶٠ من الطبع الحديث و كذا فى البحار ج ٢ ص ٢٩ و ١٨٠ من الطبعه الثانيه عن أمالى المفيد.

[كل مكلف يجب أن يكون مجتهدا أو مقلدا أو محتاطا]

فى عباداته و معاملاته (۱) أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً (۲).

التقليد هو الاستناد إلى فتوى المجتهد و التعلم طريق إليه.

و أما احتمال أن يكون الوجوب النفسى فى تلك الطرق مستنداً إلى المصلحه الواقعيه الباعثه على الإيجاب الواقعى، فيدفعه: أنه إنما يتم فيما إذا أثبتنا وجوبها شرعاً فإنه فى مقام التعليل حينئذٍ يمكن أن يقال: إن وجوبها منبعث عن نفس المصلحه الواقعيه، إلّا أنه أول الكلام لعدم قيام الدليل على وجوب الاجتهاد و الاحتياط. نعم، لا بأس بذلك فى التقليد بناءً على دلاله الأدله على وجوبه الشرعى كما بنى عليه بعض مشايخنا المحققين (قدّس سرّه) «۱».

فالمتحصّل إلى هنا: أن الاجتهاد و عدليه لا يحتمل فيها الوجوب الشرعى الأعم من النفسى و الغيرى و الطريقى، و إنما وجوبها متمحّض فى الوجوب العقلى بالمعنى الّذى قررناه آنفاً.

(۱) بل و فى عادياته. بل فى كل فعل يصدر منه على ما يأتى من الماتن (قدّس سرّه) فى المسأله التاسعه و العشرين فلاحظ.

(۲) لأن الأحكام الواقعيه متنجزه على كل مكلف بوجوداتها، فلا يمكن معه الرجوع إلى البراءه العقليه أو النقليه أو استصحاب عدم التكليف فى موارد الاحتمال و ذلك للعلم الإجمالى بوجود أحكام إلزاميه فى الشريعه المقدسه إذ لا معنى للشريعه العاريه عن أى حكم. و لا تجرى الأُصول النافيه فى أطراف العلم الإجمالى أصلًا فى نفسها، أو أنها تتساقط بالمعارضه.

ثمّ لو فرضنا أن المكلف ليس له علم إجمالى بوجود أىّ حكم إلزامى من الابتداء أو أنه كان إلّا أنه قد انحلّ بالظفر بجمله معتد بها من الأحكام، أيضاً لم يجز له الرجوع إلى الأُصول النافيه فى موارد احتمالها، و ذلك لأنه من الشبهه قبل الفحص و قد

بيّنا فى محلّه أنه لا مورد للأصل فى الشبهات الحكميه قبل الفحص، فإن الحكم الواقعى يتنجز حينئذٍ بالاحتمال.

---

(۱) رساله فى الاجتهاد و التقليد (الأصفهانى): ۱۷.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۷

....

و النتيجه: أن الأحكام الواقعيه متنجّزه على كل مكلف إمّا للعلم الإجمالى و إمّا بالاحتمال، و إذا لم تجر البراءه فى الأحكام الواقعيه عقلًا و لا نقلًا و لا استصحاب العدم، لم يكن بدّ من الخروج عن عهده امتثالها، حيث إن فى مخالفتها استحقاق العقاب، و طريقه منحصر بالاجتهاد و التقليد و الاحتياط و ذلك لأن المكلف إمّا أن يستند فى عمله إلى ما علم بحجيته وجداناً أو تعبداً فهو الاجتهاد، و بالعمل به يقطع بأنه قد ترك الحرام و أتى بالواجب، و يجزم بخروجه عن عهده ما توجه إليه من الأحكام.

و إمّا أن يستند فى أعماله إلى قول الغير و هو المعبّر عنه بالتقليد، إلّا أن القطع بفراغ الذمه بسببه إنما هو فيما إذا كان قول الغير ثابت الحجيه عنده بالاجتهاد و لو بالارتكاز لارتكاز رجوع الجاهل إلى العالم عند العقلاء، و ذلك لأن قول الغير ليس بحجه عليه فى نفسه و لا يمكن أن تثبت حجيه قول الغير بالتقليد و قول الغير، لأن هذا القول كالقول الأول يتوقف حجيته على دليل، فلو توقفت حجيه قول الغير على التقليد و قول الغير لدار أو تسلسل، لأنا ننقل الكلام إلى القول الثانى و نقول إن حجيته إمّا أن تستند إلى الاجتهاد أو إلى التقليد و قول الغير، فعلى الأول نلتزم به فى القول الأول من دون تبعيد المسافه و إثبات حجيته بالقول الثانى، و على الثانى ينقل الكلام إلى القول الثالث فإن حجيته إمّا أن

تثبت بالاجتهاد أو بالتقليد و قول الغير. فعلى الأول نلتزم به فى القول الأول من دون تبعيد المسافه، و على الثانى ننقل الكلام إلى القول الرابع، و هكذا إلى ما لا نهايه له.

فالمتحصل: أن التقليد لا يمكن أن يكون تقليدياً بوجه. نعم، لا بأس بالتقليد فى فروعه كجواز تقليد غير الأعلم أو البقاء على تقليد الميت كما يأتى فى محلّه، إلّا أن أصل مشروعيه التقليد لا بدّ أن يكون بالاجتهاد، فالمقلد باجتهاده يعمل على فتوى المجتهد و هو يعمل على ما قطع بحجيته من الأمارات و الأُصول.

و إمّا أن يعمل بالاحتياط بأن يأتى بما يحتمل وجوبه و يترك ما يحتمل حرمته، إلّا أن الاحتياط لا يتمشى فى جميع المقامات، إمّا لعدم إمكانه كما فى موارد دوران الأمر بين المحذورين، و موارد كثره أطراف الاحتياط بحيث لا يتمكن المكلف من إتيانها و إمّا لاحتمال عدم مشروعيته كما إذا كان محتمل الوجوب عباده و احتمل المكلف عدم

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۸

....

جواز الامتثال الإجمالى فى العبادات عند التمكن من امتثالها تفصيلًا اجتهاداً أو تقليداً و حيث إنها عباده يعتبر فيها قصد القربه و لا يتمشى ذلك مع احتمال الحرمه فلا يسوغ للمكلف الاحتياط فى مثلها، اللّهُمَّ إلّا أن يبنى على جوازه بالاجتهاد أو يقلّد من يفتى بجوازه فى تلك المقامات. فالاحتياط لا يكون طريقاً إلى القطع بالفراغ فى جميع الموارد.

و بما سردناه ظهر أن طريق الخروج عن عهده الأحكام الواقعيه المنجّزه على المكلفين و إن كان منحصراً بالاجتهاد و التقليد و الاحتياط، إلّا أن الأخير ليس فى عرض الأوّلين بحسب المرتبه بل فى طولهما. نعم، يصح عدّه فى عرضهما من حيث العمل، لأن العمل إما

أن يكون بالاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط، كما ظهر أن التقليد أيضاً كذلك لأنه فى طول الاجتهاد بحسب المرتبه لا فى عرضه. فالاجتهاد هو الأصل الوحيد و هو التصدى لتحصيل القطع بالحجه على العمل، لأن به يقطع بعدم العقاب على مخالفه الواقع.

مباحث الاجتهاد

اشاره

و يقع الكلام فيه من جهات:

١- تعريف الاجتهاد:

الاجتهاد مأخوذ من الجُهد بالضم و هو لغه: الطاقه، أو أنه من الجَهد بالفتح و معناه: المشقه و يأتى بمعنى الطاقه أيضاً، و عليه فالاجتهاد بمعنى بذل الوسع و الطاقه سواء أخذناه من الجَهد بالفتح أو الجُهد بالضم و ذلك لأن بذل الطاقه لا يخلو عن مشقه و هما أمران متلازمان، هذا بحسب اللغه.

و أمّا فى الاصطلاح فقد عرّفوه: باستفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعى و تعريف الاجتهاد بذلك و إن وقع فى كلمات أصحابنا (قدّس اللّه أسرارهم) إلّا أن الأصل فى ذلك هم العامه، حيث عرّفوه بذلك لذهابهم إلى اعتبار الظن فى الأحكام الشرعيه، و من هنا أخذوه فى تعريف الاجتهاد و وافقهم عليه أصحابنا مع عدم ملائمته لما هو المقرّر عندهم من عدم الاعتبار بالظن فى شى ء، و أن العبره إنما هى بما جعلت

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٩

....

له الحجيه شرعاً سواء أ كان هو الظن أو غيره، فتفسير الاجتهاد بذلك مما لا تلتزم به الإماميه بتاتاً. بل يمكن المناقشه فيه حتّى على مسلك العامه لأن الدليل فى الأحكام الشرعيه عندهم غير منحصر بالظن فهو تفسير بالأخص. و عليه فهذا التعريف ساقط عند كلتا الطائفتين.

و من هنا فسّره المتأخرون من أصحابنا بأنه ملكه يقتدر بها على استنباط الأحكام الشرعيه. و تعريف الاجتهاد بذلك و إن لم ترد عليه المناقشه المتقدمه، إلّا أن الاجتهاد بهذا المعنى ليس من أطراف الوجوب التخييرى الثابت للاجتهاد و التقليد و الاحتياط، و ذلك لأن الأحكام الواقعيه على ما بيّناه سابقاً قد تنجّزت بالعلم الإجمالى أو بالاحتمال و لأجله قد استقل العقل بلزوم تحصيل العلم بالفراغ، و هو لا يتحصل إلّا

بالاحتياط أو بتحصيل العلم بالأحكام من دون متابعه الغير كما فى الاجتهاد، أو بمتابعته كما فى التقليد، حيث إن المكلف بتركه تلك الطرق يحتمل العقاب فى كل ما يفعله و يتركه لاحتمال حرمته أو وجوبه، و العقل مستقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب، و من البديهى أن المجتهد أعنى من له ملكه الاستنباط من غير أن يستنبط و يتصدى لتحصيل الحجه و لا فى حكم واحد، كغيره يحتمل العقاب فى كل من أفعاله و تروكه، و معه لا بدّ له أيضاً إما أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو يحتاط.

و بهذا ينكشف أن الاجتهاد الّذى يعدّ عِدلًا للتقليد و الاحتياط ليس هو بمعنى الملكه، و إنما معناه: تحصيل الحجه على الحكم الشرعى بالفعل، أعنى العمل و الاستنباط الخارجيين لأنه المؤمّن من العقاب و لا أثر فى ذلك للملكه، و توضيحه:

أن ملكه الاجتهاد غير ملكه السخاوه و الشجاعه و نحوهما من الملكات، إذ الملكه فى مثلهما إنما تتحقق بالعمل و بالمزاوله كدخول المخاوف و التصدى للمهالك، فإن بذلك يضعف الخوف متدرّجاً و يزول شيئاً فشيئاً حتى لا يخاف صاحبه من الحروب العظيمه و غيرها من الأُمور المهام، فترى أنه يدخل الأمر الخطير كما يدخل داره. و كذلك الحال فى ملكه السخاوه فإن بالإعطاء متدرّجاً قد يصل الإنسان مرتبه يقدّم غيره على نفسه، فيبقى جائعاً و يطعم ما بيده لغيره. و المتحصل أن العمل فى أمثال تلك الملكات متقدم على الملكه، و هذا بخلاف ملكه الاجتهاد لأنها إنما تتوقف على جمله

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۰

....

من المبادئ و العلوم كالنحو و الصرف و غيرهما، و العمده علم الأُصول فبعدما تعلّمها الإنسان تحصل له ملكه الاستنباط

و إن لم يتصدّ للاستنباط و لا فى حكم واحد، إذن العمل أى الاستنباط متأخر عن الملكه، فلا وجه لما قد يتوهم من أنها كسائر الملكات غير منفكه عن العمل و الاستنباط، فمن حصلت له الملكه فلا محاله اشتغل بالاستنباط، و عليه فبمجرّد حصول الملكه له يحصل له الأمن عن العقاب. بل الاستنباط كما عرفت متأخر عن الملكه من غير أن يكون له دخل فى حصولها. نعم تتقوى الملكه بالممارسه و الاستنباط بعد تحققها فى نفسها لا أنها تتوقف عليه فى الوجود.

إذن الاجتهاد بمعنى الملكه لا يترتب عليه الأمن من العقاب و لا يكون عِدلًا للتقليد و الاحتياط.

فالصحيح أن يعرّف الاجتهاد بتحصيل الحجه على الحكم الشرعى، و هو بهذا المعنى سليم عن كلتا المناقشتين المتقدمتين.

بقى شى ء: و هو أن المجتهد بمعنى من له الملكه قبل أن يستنبط شيئاً من الأحكام هل يجوز تقليده؟ و هل يحرم عليه تقليد الغير؟ و هل يترتب عليه غير ذلك من الأحكام المترتبه على الاجتهاد، أو أنها مختصه بالمجتهد الّذى تصدى لتحصيل الحجه على الأحكام أعنى المستنبط بالفعل، و لا يعمّ من له الملكه إذا لم يتصدّ للاستنباط خارجاً؟ و لكنه بحث خارج عن محل الكلام، لأن البحث إنما هو فى الاجتهاد الّذى هو عديل التقليد و الاحتياط و هو من أطراف الواجب التخييرى. و أما أن الأحكام المتقدمه تترتب على من له ملكه الاستنباط أو لا تترتب فيأتى عليه الكلام فى البحث عن شرائط المقلد إن شاء اللّه.

ثمّ إن التعريف الّذى قدّمناه للاجتهاد مضافاً إلى أنه سليم عن المناقشتين المتقدمتين، يمكن أن تقع به المصالحه بين الأخباريين و الأُصوليين، و ذلک لأن الفريقين يعترفان بلزوم تحصيل الحجه على الأحكام

الشرعيه و لا استيحاش للأخباريين عن الاجتهاد بهذا المعنى، و إنما أنكروا جواز العمل بالاجتهاد المفسّر باستفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعى، و الحق معهم لأن الاجتهاد بذلك المعنى بدعه و لا يجوز العمل على

....

طبقه، إذ لا عبره بالظن فى الشريعه المقدسه، بل قد نهى اللّه سبحانه عن اتّباعه فى الكتاب العزيز و قال عزّ من قائل وَ مٰا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلّٰا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لٰا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً «۱» و قال يٰا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ ... «۲» إلى غير ذلك من الآيات.

و أمّا تحصيل الحجّه على الأحكام فهو مما لا بدّ منه عند كل من اعترف بالشرع و الشريعه، لبداهه أن الأحكام الشرعيه ليست من الأُمور البديهيه الّتى لا يحتاج إثباتها إلى دليل. نعم، قد يقع الخلاف فى بعض المصاديق و الصغريات، مثلًا لا يرى الأُصولى شيئاً حجه و هو حجه عند المحدّثين، أو بالعكس إلّا أنه غير مضرّ بالاتفاق على كبرى لزوم تحصيل الحجه على الحكم، كيف فإنه قد وقع نظيره بين كل من الطائفتين، فترى أن المحدّث الأسترآبادى يرى عدم حجيه الاستصحاب فى الأحكام الكلّيه إلّا فى استصحاب عدم النسخ «۳» و يرى غيره خلافه، هذا كلّه فى الاجتهاد.

و كذلك الحال فى التقليد، إذ لا موقع لاستيحاش المحدّثين منه لأنه على ما فسّرنا الاجتهاد به من الأُمور الضروريه و المرتكزه عند العقلاء، حيث إن من لا يتمكن من تحصيل الحجه على الحكم الشرعى أو أنه تمكن و لكنه لم يتصد لتحصيلها جاهل به كما أن من حصّلها عالم بالحكم، و جواز رجوع الجاهل إلى العالم من الضروريات الّتى لم يختلف

فيها اثنان، و هو أمر مرتكز فى الأذهان و ثابت ببناء العقلاء فى جميع الأعصار و الأزمان.

و المتحصل إلى هنا: أن الاجتهاد بمعنى تحصيل الظن بالحكم الشرعى كما يراه المحدّثون بدعه و ضلال، إلّا أن الأُصوليين لا يريدون إثباته و تجويزه و لا يدّعون وجوبه و لا جوازه بوجه، بناءً على عدم تماميه مقدمات الانسداد كما هو الصحيح و أمّا الاجتهاد بمعنى تحصيل الحجه على الحكم الشرعى فهو أمر لا يسع المحدّث إنكاره و هو الّذى يرى الأُصولى وجوبه. فما أنكره المحدّثون لا يثبته الأُصوليون كما أن ما

---

(١) يونس ١٠: ٣۶.

(٢) الحجرات ۴٩: ١٢.

(٣) الفوائد المدنيه: ١۴١ ١۴٣.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٢

....

يريد الأُصولى إثباته لا ينكره المحدّثون. إذن يظهر أن النزاع بين الفريقين لفظى و هو راجع إلى التسميه فإن المحدّث لا يرضى بتسميه تحصيل الحجه اجتهاداً و أما واقعه فكلتا الطائفتين تعترف به كما مر.

٢- مبادئ الاجتهاد:

يتوقف الاجتهاد على معرفه اللغه العربيه، لوضوح أن جمله من الأحكام الشرعيه و إن لم يتوقف معرفتها على معرفه اللّغه كوجوب مقدمه الواجب و غيره من موارد الأحكام العقليه الاستلزاميه، إلّا أنه لا شبهه فى أن أكثر الأحكام يستفاد من الكتاب و السنه و هما عربيان، فلا مناص من معرفه اللّغه العربيه فى استنباطها منهما حتى إذا كان المستنبط عربى اللّسان، لأن العربى لا يحيط بجميع اللغه العربيه و إنما يعرف شطراً منها فلا بدّ فى معرفه البقيه من مراجعه اللّغه. و لا نقصد بذلك أن اللغوى يعتبر قوله فى الشريعه المقدسه كيف و لم يقم دليل على حجيته، و إنما نريد أن نقول إن الرجوع إلى اللّغه من الأسباب المشرفه للفقيه على القطع بالمعنى الظاهر

فيه اللّفظ و لا- أقل من حصول الاطمئنان بالظهور و إن لم يثبت أنه معناه الحقيقى بقوله، و ذلك لأن الفقيه إنما يدور مدار الظهور و لا يهمّه كون المعنى حقيقه أو مجازاً.

ثمّ إن بهذا الملاك الّذى أحوجنا إلى معرفه اللّغه العربيه نحتاج إلى معرفه قواعدها لأنها أيضاً مما يتوقف عليه الاجتهاد و ذلك كمعرفه أحكام الفاعل و المفعول، لضروره أن فهم المعنى يتوقف على معرفتها. نعم، لا يتوقف الاجتهاد على معرفه ما لا دخاله له فى استفاده الأحكام من أدلتها، و ذلك كمعرفه الفارق بين البدل و عطف البيان و غير ذلك مما يحتوى عليه الكتب المؤلفه فى الأدب.

و أمّا علم المنطق فلا- توقف للاجتهاد عليه أصلًا، لأن المهم فى المنطق إنما هو بيان ما له دخاله فى الاستنتاج من الأقيسه و الأشكال كاعتبار كلّيه الكبرى و كون الصغرى موجبه فى الشكل، مع أن الشروط الّتى لها دخل فى الاستنتاج مما يعرفه كل عاقل حتى الصبيان، لأنك إذا عرضت على أىّ عاقل قولك: هذا حيوان، و بعض الحيوان موذٍ، لم يتردد فى أنه لا- ينتج أن هذا الحيوان موذٍ.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۳

....

و على الجمله المنطق إنما يحتوى على مجرد اصطلاحات علميه لا تمسها حاجه المجتهد بوجه، إذ ليس العلم به ممّا له دخل فى الاجتهاد بعد معرفه الأُمور المعتبره فى الاستنتاج بالطبع.

و الّذى يوقفك على هذا، ملاحظه أحوال الرواه و أصحاب الأئمه (عليهم أفضل الصّلاه) لأنهم كانوا يستنبطون الأحكام الشرعيه من الكتاب و السنه من غير أن يتعلموا علم المنطق و يطّلعوا على مصطلحاته الحديثه.

و العمده فيما يتوقف عليه الاجتهاد بعد معرفه اللّغه العربيه و قواعدها علمان:

أحدهما: علم الأُصول، و مساس

الحاجه إليه فى الاجتهاد مما لا يكاد يخفى لأن الأحكام الشرعيه ليست من الأمور الضروريه الّتى لا يحتاج إثباتها إلى دليل، و إنما هى أُمور نظريه يتوقف على الدليل و البرهان، و المتكفل لأدله الأحكام و براهينها من الحجج و الأمارات و غيرهما مما يؤدى إلى معرفه الأحكام الشرعيه علم الأُصول و ما من حكم نظرى إلّا و يستنبط من تلك الأدله، فعلى المستنبط أن يتقنها و يحصّلها بالنظر و الاجتهاد لأنها لو كانت تقليديهً لأدى إلى التقليد فى الأحكام لأن النتيجه تتبع أخسّ المقدمتين كما تأتى الإشاره إليه فى محله.

و ثانيهما: علم الرجال، و ذلک لأن جمله من الأحكام الشرعيه و إن كانت تستفاد من الكتاب إلّا أنه أقل قليل، و غالبها يستفاد من الأخبار المأثوره عن أهل البيت (عليهم السّلام) و على ذلک إن قلنا بأن الأخبار المدوّنه فى الكتب الأربعه مقطوعه الصدور، أو أنها ممّا نطمئن بصدورها لأن الأصحاب عملوا على طبقها و لم يناقشوا فى إسنادها و هذا يفيد الاطمئنان بالصدور، فقد استرحنا من علم الرجال لعدم مساس الحاجه إلى معرفه أحوال الرواه كما سلک ذلک المحقق الهمدانى (قدّس سرّه) حيث قال:

ليس المدار عندنا فى جواز العمل بالروايه على اتصافها بالصحه المطلوبه، و إلّا فلا يكاد يوجد خبر يمكننا إثبات عداله رواتها على سبيل التحقيق لولا البناء على المسامحه فى طريقها و العمل بظنون غير ثابته الحجيه. بل المدار على وثاقه الراوى أو الوثوق بصدور الروايه

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۴

....

و إن كان بواسطه القرائن الخارجيه الّتى عمدتها كونها مدونه فى الكتب الأربعه أو مأخوذه من الأُصول المعتبره مع اعتناء الأصحاب بها و عدم إعراضهم عنها، إلى أن قال:

و لأجل ما تقدمت الإشاره إليه جرت سيرتی علی ترک الفحص عن حالهم. انتهی.

و إنما اللّازم حينئذٍ مراجعه أن الروايه هل هی معمول بها عندهم، لتكون حجه أو أنها معرض عنها لتسقط عن الاعتبار. و معه لا تمسّ الحاجه إلی علم الرجال إلّا فی بعض الموارد، كما إذا لم يظهر لنا عمل الأصحاب علی طبق الروايه أو إعراضهم عنها.

و أمّا إذا بنينا علی ما هو الصحيح عندنا، من أن عمل الأصحاب و المشايخ (قدّس اللّه أسرارهم) علی طبق روايه لا يكون جابراً لضعف دلالتها، إذ المتبع حسب سيره العقلاء هو الظهور، و من الظاهر أن عملهم علی طبق الروايه لا يجعلها ظاهره فی المعنی المراد كما لا ينجبر بعملهم ضعف سندها، فإن السيره العقلائيه الّتی هی العمده فی حجيه الخبر و كذا الأخبار التی ادعينا تواترها إجمالًا، و بعض الآيات المذكوره فی محلّها إنما تدل علی اعتبار الخبر الموثوق أو الممدوح رواته، أو الروايه الّتی يطمأن بصدورها عنهم لو اتفق فی مورد و أمّا الخبر الضعيف فلم يدلنا دليل علی اعتباره إذا عمل المشهور علی طبقه. فلا محاله تزداد الحاجه إلی علم الرجال، فإن به يعرف الثقه عن الضعيف و به يتميز الغث عن السمين، و معه لا مناص من الرجوع إليه للتفتيش عن أحوال الرواه الواقعين فی سلسله السند واحداً بعد واحد ليظهر أنه موثوق به ليؤخذ بخبره أو أنه ضعيف لئلّا يعتمد علی إخباره، حتی الرواه الواقعين فی السند بعد ابن أبی عمير و زراره و أضرابهما ممّن ادّعوا الإجماع علی تصحيح ما يصح عنهم فی الرجال، و ذلک لأن هذا الإجماع ليس بأزيد من الإجماعات المنقوله الّتی لا نعتمد عليها فی الأحكام.

علی

أنه غير معلوم المراد و هل أَريد به أن السند إذا كان معتبراً إلى تلك الجماعه لم ينظر إلى من وقع بعدهم فى سلسله السند من الرواه، بل يحكم باعتبارها و لو كان الراوى الواقع بعدهم غير معلوم الحال عندنا ليكون ذلك توثيقاً إجمالياً لهؤلاء الرواه أو أن المراد به توثيق أصحاب الإجماع فى أنفسهم ليكون معناه أن الجماعه المذكورين

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۵

....

ثقات أو عدول و إن كان بعضهم واقفياً أو فطحياً أو غيرهما من الفرق، و لم يرد توثيق لبعضهم مع قطع النظر عن هذا الإجماع، فالسند إذا تمّ من غير ناحيتهم فهو تام من جهتهم أيضاً لأنهم ثقات أو عدول، و أمّا من وقع فى السند بعدهم فلا يكاد يستفاد توثيقه من الإجماع بوجه. و بما أن كُلا من الأمرين محتمل الإراده فى نفسه، فيصبح معقد الإجماع مجملًا و لا يمكننا الاعتماد عليه إلّا فى المقدار المتيقن منه و هو الأخير.

و المتحصّل: أن علم الرجال من أهم ما يتوقف عليه رحى الاستنباط و الاجتهاد. و أما غير ما ذكرناه من العلوم فهو فضل لا توقف للاجتهاد عليه.

۳- أقسام الاجتهاد:

اشاره

للاجتهاد تقسيمان:

أحدهما: تقسيمه إلى الاجتهاد الفعلى و الاجتهاد بالقوه و الملكه، و ذلك لأن الإنسان قد يكون له ملكه يقتدر بها على استنباط الأحكام الشرعيه إلّا أنه لم يُعمل بعدُ قدرته فى الاستنباط أو أن استنبط شيئاً قليلًا من الأحكام، و قد يكون ذا ملكه الاجتهاد و يعمل قدرته أيضاً فى الاستنباط و يكون عالماً للأحكام الشرعيه بالفعل و إن لم يكن علمه علماً وجدانياً بل مستنداً إلى الأدله و الحجج.

ثانيهما: تقسيمه إلى مطلق و تجزى، و ذلك لأن الملكه قد لا

تختص بباب دون باب على ما تأتى الإشاره إليه و يسمّى صاحبها مجتهداً مطلقاً، و قد تختص ببعض الأبواب دون بعض فلا يتمكن إلّا من استنباط جمله من الأحكام لا جميعها و يسمّى صاحبها بالمتجزّى فى الاجتهاد.

و حيث إن الاجتهاد موضوع لجمله من الأحكام، فيقع الكلام فى أنها هل تترتب على جميع الأقسام المتقدمه أو تختص ببعضها دون بعض، و ذلك لأن للاجتهاد أحكاماً ثلاثه:

الأول: حرمه رجوع المجتهد إلى الغير فى الفتوى بالاستناد إليها فى مقام الامتثال لوجوب اتباع نظره على نفسه.

الثانى: جواز رجوع الغير إليه أعنى تقليده و الاستناد إلى آرائه فى مقام العمل.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۶

....

الثالث: نفوذ قضائه و تصرفاته فى أموال القصّر و التصدى لغير ذلك مما هو من مناصب الفقيه الجامع للشرائط.

ثمّ إن المناسب للبحث فى المقام إنما هو خصوص الحكم الأول دون الثانى و الأخير لأنهما يناسبان بحثى التقليد و القضاء، حيث يقع فيهما الكلام فى أن القاضى و من يرجع إليه فى التقليد هل يعتبر أن يكونا مجتهدين بالفعل أو يكفى كونهما ذا ملكه الاجتهاد و إن لم يستنبطا و لو حكماً واحداً؟ و كذا نتكلم فى أن المتجزّى فى الاجتهاد هل ينفذ قضاؤه و يجوز أن يتصدى للأُمور الحسبيه و أنه هل يجوز تقليده أو أن القاضى و من يرجع إليه فى التقليد يعتبر أن يكونا مجتهدين مطلقين؟ إلّا أنّا فى المقام نشير إلى هذين البحثين أيضاً على نحو الاختصار فنقول:

لا ريب و لا إشكال فى أن المجتهد المطلق الّذى قد استنبط جمله وافيه من الأحكام يحرم عليه الرجوع إلى فتوى غيره، و يجوز أن يراجع إليه فى التقليد و يتصدى للقضاء و يتصرف فى

أموال القصّر و نحوه، و هذا القسم من الاجتهاد هو القدر المتيقن فى ترتب الأحكام المذكوره عليه. و إنما الكلام فى من له الملكه المطلقه إلّا أنه لم يتصد للاستنباط أصلًا أو استنبط شيئاً قليلًا من الأحكام، و فى المتجزّى الّذى يتمكن من استنباط بعض الأحكام دون بعض إذا استنبط جمله منها بالفعل، فالبحث يقع فى مرحلتين:

١- الاجتهاد بالقوه و الملكه

و الكلام فيه من جهات:

الاولى: فى جواز رجوعه إلى الغير.

الثانيه: فى جواز الرجوع إليه.

الثالثه: فى نفوذ قضائه و جواز تصدّيه للأُمور الحِسبيه.

أمّا الجهه الاولى: فلا يترتب على البحث عنها أيه ثمره إلّا بالإضافه إلى نفس من له الملكه ليفتى فى تلك المسأله بالحرمه أو الجواز، و ذلك لأن صاحب الملكه ليس له أن يقلّد فى مسأله جواز رجوع من له الملكه إلى الغير و عدمه، فإن مشروعيه التقليد

....

بالإضافه إليه أول الكلام، فلا مناص من أن يرجع إلى الأدله حتى ينتهى نظره إلى جواز رجوع مثله إلى الغير أو حرمته، فتكلمنا عليه و إثباتنا جواز تقليده أو حرمته لا يكاد أن تترتب عليه ثمره سوى أن تترجح عنده أدله الجواز أو التحريم ليفتى على طبق الأُولى أو الثانيه، هذا.

و قد يقال بجواز رجوعه إلى الغير نظراً إلى أن الاجتهاد بالقوه و الملكه ليس بعلم فعلىّ للأحكام، بل صاحبها جاهل بها بالفعل و إن كان له ملكه الاستنباط و الاجتهاد، و لا مانع من رجوع الجاهل إلى العالم. و هذا القول منسوب إلى صاحب المناهل (قدّس سرّه) «١».

و عن شيخنا الأنصارى (قدّس سرّه) فى رسالته الموضوعه فى الاجتهاد و التقليد دعوى الاتفاق على عدم الجواز لانصراف الإطلاقات الداله على جواز التقليد عمّن له

ملکه الاجتهاد، و اختصاصها بمن لا یتمکن من تحصیل العلم بها «۲».

و ما أفاده (قدّس سرّه) هو الصحیح و ذلک لأن الأحکام الواقعیه قد تنجزت علی من له ملکه الاجتهاد بالعلم الإجمالی أو بقیام الحجج و الأمارات علیها فی محالّها و هو یتمکن من تحصیل تلک الطرق، إذن لا- بدّ له من الخروج عن عهده التکالیف المتنجزه فی حقه و لا- یکفی فی ذلک أن یقلّد الغیر، إذ لا یترتب علیه الجزم بالامتثال فإنه من المحتمل أن لا تکون فتوی الغیر حجه فی حقه لوجوب العمل بفتیا نفسه و نظره، فلا یدری أنها مؤمّنه من العقاب المترتب علی مخالفه ما تنجز علیه من الأحکام الواقعیه و العقل قد استقل بلزوم تحصیل المؤمّن من العقاب و مع الشک فی الحجیه یبنی علی عدمها، فإن الشک فی الحجیه یساوق القطع بعدمها علی ما بیّناه فی محله «۳».

و لا- یقاس صاحب الملکه بمن لیست له ملکه الاجتهاد بالفعل إلّا أنه یتمکن من تحصیلها لاستعداده و قابلیته و لو بالاشتغال بالدراسه سنین متمادیه، و ذلک لأنه غیر متمکن من تحصیل حقیقه العلم التعبدی بالأحکام و لا یحتمل حرمه التقلید علیه بأن

---

(۱) المناهل: ۶۹۹ سطر ۱۱.

(۲) الاجتهاد و التقلید: ۵۳.

(۳) مصباح الأُصول ۲: ۱۱۱.

....

یحتمل وجوب الاجتهاد فی حقه، کیف فإن الاجتهاد واجب کفائی و لیس من الواجبات العینیه کما هو مقتضی قوله عزّ من قائل فَلَوْ لٰا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طٰائِفَهٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذٰا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ «۱». لدلالته علی أن الاجتهاد و تحصیل العلم بالأحکام إنما یجب علی طائفه من کل فرقه لا علی الجمیع.

و هـذا بخلاـف صـاحب الملكه إذ من المحتمل أن يجب عليه الاجتهاد وجوباً تعيينياً لتمكنه من تحصـيل العلم بالأحكام و يحرم عليه التقليد لانصـراف أدله الجواز عنه، حيث إن ظاهرها أن جواز التقليد يختص بمن لا يتمكن من تحصيل العلم بالأحكام فمثل قوله عزّ من قائل فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لٰا تَعْلَمُونَ* «۲» يختص بمن لا يكون من أهل الذكر و لو بالقوه، لوضوح أنه لو كان خطاباً للمتمكن من تحصـيل العلم بالأحكـام لم يناسـبه الأـمر بـالسؤال بل ناسب أن يأمره بتحصـيل العلم بها فإن مثله لا يخاطب بـذلك الخطـاب. و هكـذا الكلام فى بقيه أدلته لوضوح اختصاصـها بمن لا يتمكن من تحصـيل الحجه على الحكم حتى السـيره العقلائيه الجاريه على رجوع الجاهل إلى العالم.

و دعوى: أن السـيره شامله للمقام لأن صاحب الملكه ليس بعالم بالفعل، مما لا يمكن التفوّه به أصلًا، لأنه كيف يسوغ دعوى أن العقلاـء يُلزمون صـاحب الملكه بـالرجوع إلى من يحتمل انكشاف خطئه إذا راجع الأدله. بل قـد يكون قاطعاً بأنه لو راجع الأدله لخطّأه فى كثير من اسـتدلالاته، و مثله لا يكون مشـمولًا للسـيره العقلائيه يقيناً و لا أقل من احتمال اختصاصـها بمن لا يتمكن من الرجوع إلى الأدله.

و المتحصّل: أن من له ملكه الاجتهاد سواء لم يتصدّ للاسـتنباط أصلًا أو استنبط شيئاً قليلًا من الأحكام لا بدّ له من أن يتّبع نظره و يرجع إلى فتيا نفسه و لا يجوز أن يقلـد غيره، و الإجماع المدعى فى كلام شـيخنا الأنصارى (قدّس سرّه) أيضاً مؤيد لما ذكرناه، لعدم كونه إجماعاً تعبدياً.

أمّا الجهه الثانيه: فالصحيح عدم جواز الرجوع إليه لأن الأدله اللفظيه المستدل بها

---

(۱) التوبه ۹: ۱۲۲.

(۲) النحل ۱۶:

.۴۳

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۱۹

....

علی جواز التقلید من الآیات و الروایات، أُخذت فی موضوعها عنوان العالم و الفقیه و غیرهما من العناوین غیر المنطبقه علی صاحب الملکه، إذ لا یصدق علیه العالم أو الفقیه لعدم کونه کذلک بالفعل. نعم، له قدره المعرفه و العلم بالأحکام. و کذلک الحال فی السیره العقلائیه لأنها إنما جرت علی رجوع الجاهل إلی العالم، و قد عرفت أن صاحب الملکه لیس بعالم فعلًا فرجوع الجاهل إلیه من رجوع الجاهل إلی مثله، هذا إذا لم یتصد للاستنباط بوجه.

و أمّا لو استنبط من الأحکام شیئاً طفیفاً فمقتضی السیره العقلائیه جواز الرجوع إلیه فیما استنبطه من أدلته، فإن الرجوع إلیه من رجوع الجاهل إلی العالم حیث إن استنباطه بقیّه الأحکام و عدمه أجنبیان عمّا استنبطه بالفعل. نعم، قد یقال إن الأدله اللفظیه رادعه عن السیره و أنها تقتضی عدم جواز الرجوع إلیه، إذ لا یصدق علیه عنوان الفقیه أو العالم بالأحکام. اللّهُمَّ إلّا أن یستنبط جمله معتداً بها بحیث یصح أن یقال إنه عالم أو فقیه. و لکنه یأتی أن الأدله اللفظیه لا مفهوم لها و أنها غیر رادعه عن السیره فانتظره.

و أمّا الجهه الثالثه: فالصحیح عدم نفوذ قضائه و تصرفاته فی أموال القصّر و عدم جواز تصدّیه لما هو من مناصب الفقیه، و ذلک لأن الأصل عدمه لأنه یقتضی أن لا یکون قول أحد أو فعله نافذاً فی حق الآخرین إلّا فیما قام علیه الدلیل، و هو إنما دلّ علی نفوذ قضاء العالم أو الفقیه أو العارف بالأحکام أو غیرها من العناوین الوارده فی الأخبار، و لا یصدق شی ء من ذلک علی صاحب الملکه کما یأتی تفصیل هذه الجهه و

سابقتها عند التعرض لأحكام التقليد و القضاء إن شاء اللّه، هذا كلّه فی إحدی مرحلتی البحث فی المقام.

٢- التجزِّی فی الاجتهاد

اشاره

أعنی من استنبط بعض الأحكام بالفعل و لا يتمكن من استنباط بعضها الآخر. و الكلام فيه أيضاً من جهات:

الجهه الاولی: فی إمكان التجزی و استحالته

موسوعه الإمام الخوئی، ج ١، ص: ٢٠

....

قد يقال باستحاله التجزی فی الاجتهاد، نظراً إلی أنه ملكه كملكه الشجاعه أو السخاوه و غيرهما من الملكات، و الملكه كيف نفسانی بسيط غير قابل للتجزيه و التقسيم من التنصيف أو التثليث أو غيرهما، و إنما القابل لذلك هو الكم فدائماً يدور أمر الملكه بين الوجود و العدم و لا يعقل أن تتحقق متبعّضه بأن يقال: إن لفلان نصف ملكه الشجاعه أو نصف ملكه الاجتهاد، إذن المتصدّی للاستنباط إمّا أن يكون مجتهداً مطلقاً، و إما أن لا يتصف بالاجتهاد أصلًا فالتجزی فی الاجتهاد أمر غير معقول هذا.

لكن المغالطه فی هذه الدعوی بينه، لوضوح أن مدعی إمكان التجزّی لا يريد بذلك أن ملكه الاجتهاد قابله للتجزيه، و أن للمتجزی نصف الملكه أو ثلثها فإنه كما مرّ غير معقول، نظير دعوی أن زيداً له نصف ملكه الشجاعه مثلًا، بل مراده أن متعلق القدره فی المتجزّی أضيق دائره من متعلقها فی المجتهد المطلق لأنها فيه أوسع و توضيحه: أن القدره تتعدد بتعدد متعلقاتها، فإن القدره علی استنباط حكم، مغايره للقدره علی استنباط حكم آخر، و هما تغايران القدره علی استنباط حكم ثالث نظير القدره علی بقيه الأفعال الخارجيه، فإن القدره علی الأكل غير القدره علی القيام و هما غير القدره علی التكلم و هكذا. كما أن من الواضح أن الأحكام تختلف بحسب سهوله المدرك و الاستنباط و صعوبتهما، فربّ حكم اختلفت فيه الأقوال و تضاربت أدلته و أخباره، و حكمٍ مدركه روايه واحده ظاهره الدلاله و تامه السند، و من البديهی أن الاستنباط

فی الأوّل أصعب و فی الثانی أسهل. إذن یمکن أن یحصل للإنسان ملکه و قدره علی الاستنباط فی مسأله لسهوله مقدماتها و مدارکها، و لا یحصل له ذلک فی مسأله أخری لصعوبه مبادیها و مأخذها.

فالفرق بین الاجتهاد المطلق و التجزی إنما هو فی أن أفراد القدره و متعلقاتها فی المتجزّی أقل منها فی المجتهد المطلق. فلا وجه للمناقشه فی إمکان التجزّی بل فی وقوعه، فتری أن الرجل لقوّه استعداده و کثره ممارسته فی الأُمور العقلیه و مبادیها یتمکن من استنباط الأحکام الراجعه إلی مقدمه الواجب أو اقتضاء الأمر بالشی ء النهی عن ضدّه أو اجتماع الأمر و النهی أو غیرها من الأحکام الراجعه إلی المباحث

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۲۱

....

العقلیه، و لا یتمکن من ذلک فیما یرجع إلی الروایات و مباحث الألفاظ مثلًا، لعدم تبحّره فی تلک الأبحاث و عدم مؤانسته معها، و ربما یکون الأمر بالعکس. کما أنه قد یتمکن من استنباط الأحکام المربوطه بالمعاملات، لقلّه روایاتها و عدم توقفه إلّا علی جمله من القواعد العامه و هی واضحه لدیه، و یعجز عن الاستنباط فی أبواب العبادات لکثره ما فیها من الأحادیث المتعارضه، هذا.

بل لا یبعد أن یقال: إن المطلق من الاجتهاد مسبوق بالتجزی دائماً و أن أی مجتهد مطلق، کان متجزّیاً فی زمان ثمّ قوی و ترقی شیئاً فشیئاً حتی تمکن من استنباط أکثر الأحکام أو کلها، و ذلک لأن دعوی أن الرجل قد أصبح مجتهداً مطلقاً من ساعته أو لیلته من غیر أن یکون مسبوقاً بالتجزی فی زمان، مما لا شاهد له بل هی أمر غیر عادی و لا نستعهد وقوعه بوجه. و لعلّه إلی ذلک أشار صاحب الکفایه (قدّس سرّه)

بقوله: بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عاده غير مسبوق بالتجزّى «۱».

نعم، ليس ذلك من المستحيلات العقليه نظير اجتماع الضدين أو النقيضين، و ذلك لأن المسائل الفقهيه فى عرض واحد و لا تقدم لبعضها على بعض آخر زماناً أو رتبه بأن يكون التمكن من استنباط بعضها مقدمه للقدره على استنباط بعضها الآخر، حتى يتوهم أن المتأخر يستحيل أن يتحقق قبل حصول المتقدم، حيث إن تحقق ذى المقدمه من دون مقدمته فى المقام يستلزم الطفره المحال، فأى مانع لدى العقل من أن تحصل ملكه الاجتهاد المطلق دفعه واحده و لو بالاعجاز و الإفاضه من اللّه (جلت عظمته) هذا كلّه فى إمكان التجزّى و وقوعه.

الجهه الثانيه: جواز رجوعه إلى الغير فيما استنبطه و عدمه

قد اتضح الحال فى ذلك مما سردناه فى الاجتهاد بالقوه و الملكه، بل الأمر فى المتجزّى أوضح بحيث لو قلنا بجواز رجوع من له ملكه الاجتهاد إلى الغير فرضاً لم نتمكن من الالتزام به فى المقام، لأن المتجزّى عالم بما استنبطه من الأحكام بل قد يكون أعلم من غيره، و رجوعه إلى الغير وقتئذٍ من رجوع العالم إلى العالم أو إلى الجاهل باعتقاده، لأنه قد يرى خطأه و هل يسوغ أن يرجع إلى من يعتقد خطأه فى

---

(۱) كفايه الأُصول: ۴۶۷.

استنباطاته و اجتهاده، فيبنى مثلًا على صحّه الصلاه الّتى يعتقد فسادها لرجوعه إلى فتوى من يرى صحتها، و هذا مما لا سبيل إلى الالتزام به. و كذلك الحال بالإضافه إلى الأدله اللفظيه، لما تقدم من أنها مختصه بمن لا يتمكن من تحصيل الحجه على الحكم فلا يشمل من يتمكن من تحصيلها فضلًا عمّن تصدى لذلك و استنبط جمله من المسائل و الأحكام.

الجهه الثالثه: جواز الرجوع إليه و تقليده فيما استنبطه من الأحكام

قد أسلفنا أن الموضوع للحكم بجواز الرجوع و التقليد، إنما هو عنوان العالم أو الفقيه أو غيرهما من العناوين الّتى لا تنطبق على من استنبط مسأله أو مسألتين و نحوهما، فيشترط فى جواز الرجوع إلى المتجزى أن يستنبط جمله معتداً بها من المسائل على نحو يصدق عليه عنوان الفقيه و العالم، هذا كلّه حسبما تقتضيه الأدله اللفظيه فى المقام.

و أما السيره العقلائيه فهى تقتضى جواز الرجوع إليه فيما استنبطه و إن كان قليلًا غايته، لأنه من رجوع الجاهل إلى العالم، حيث إن استنباطه و اطلاعه على بقيه المسائل و عدمهما أجنبيان عمّا علم به و استنبطه. و هذه السيره هى المتبعه فى المقام و يأتى عند

على شرائط المجتهد أن الأدله اللفظيه غير رادعه عنها بوجه.

الجهه الرابعه: نفوذ قضائه و جواز أن يتصدى للأُمور الحِسبيه و عدمهما.

و الصحيح عدم نفوذ قضاء المتجزّى و عدم جواز أن يتصدى للأُمور الحِسبيه، لأن الموضوع فى لسان الأدله المثبته لهذه الأحكام، إنما هو عنوان العالم و الفقيه و العارف و غيرها من العناوين الّتى لا يصدق على من استنبط حكماً أو حكمين و نحوهما، فلا ينفذ قضاء المتجزّى حتى يستنبط جمله معتداً بها من الأحكام، و يصدق عليه العناوين المأخوذه فى لسان الأخبار كما يأتى تفصيله فى محلّه إن شاء اللّه.

٣- التخطئه و التصويب

لا شبهه و لا خلاف فى الأُمور النفس الأمريه و الواقعيه الّتى لا يتوقف تحققها على

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۲۳

....

اعتبار أىّ معتبر و فرض فارض، و قد أطبقت كلماتهم «۱» على أن العقل قد يصيبها فى إدراكه و قد يخطأ بلا فرق فى ذلك بين أن يكون الأمر الواقعى من قبيل الجواهر و الأعراض كأكثر الموجودات الخارجيه و أن يكون من غيرهما، لأنّا بيّنا فى محلّه أن الأُمور الواقعيه قد تكون موجوده فى الخارج كالذوات الجوهريه و العرضيه، و قد تكون ثابته لا موجوده، و هذا كما فى الاستحاله و الإمكان و غيرهما من الأُمور العقليه، حيث إن استحاله اجتماع الضدين أو النقيضين ثابته فى الواقع و نفس الأمر من غير أن يتوقف على الاعتبار، إلّا أنها ليست موجوده فى الخارج كالجواهر و الأعراض.

و كيف كان لا سبيل إلى القول بالتصويب فى تلك الأُمور، لأنه يستلزم اجتماع الضدين أو النقيضين، فإنه إذا بنى أحد على إمكان إعاده المعدوم مثلًا و بنى آخر على استحالتها لا مناص من أن يكون أحد هذين

النظرين خطأ و غير مطابق للواقع، إذ لازم إصابتهما فى كلتا النظرتين أن يكون إعاده المعدوم ممكنه و مستحيله، و هذا ما ذكرناه من لزوم اجتماع الضدين أو النقيضين المحال فالتخطئه فى تلك الأُمور مما لا كلام فيه.

و إنما الكلام فى الأُمور الاعتباريه و الشرعيات، و أنها كالامور الواقعيه مورد للتخطئه أو لا بدّ فيها من الالتزام بالتصويب؟

نسب القول بالتصويب إلى جماعه من الأشاعره و المعتزله «٢» و أنهم ذهبوا إلى أن

---

(١) نعم، ذهب عبد اللّه بن الحسن العنبرى إلى أن كل مجتهد مصيب فى العقليات كما فى الفروع. كذا فى المستصفى ج ٢ ص ٣٥٨ و كتاب الإحكام فى أُصول الأحكام (للآمدى) ج ۴ ص ٢٣٩.

(٢) ففى كتاب الإحكام فى أصول الأحكام (لابن حزم الأندلسى الظاهرى) ج ۵ ص ٧٠: ذهبت طائفه إلى أن كل مجتهد مصيب و أن كل مفت محق فى فتياه على تضاده.

و فى الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ج ۴ ص ٢۴۶: المسأله الظنيه من الفقهيات إما أن يكون فيها نص أو لا يكون، فإن لم يكن فيها نص فقد اختلفوا فيها فقال قوم: كل مجتهد فيها مصيب و أن حكم اللّه فيها لا يكون واحداً بل هو تابع لظن المجتهد فحكم اللّه فى حق كل مجتهد ما أدى إليه اجتهاده و غلب على ظنه و هو قول القاضى أبى بكر و أبى الهذيل و الجبائى و ابنه. و قال آخرون: المصيب فيها واحد و من عداه مخطئ، لأن الحكم فى كل واقعه لا يكون إلّا معيناً لأن الطالب يستدعى مطلوباً و ذلك المطلوب هو الأشبه عند اللّه فى نفس الأمر.

و فى فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت المطبوع بهامش

المستصفى للغزالى ج ۲ ص ۳۸۰: كل مجتهد فى المسأله الاجتهاديه أى فيما يسوغ فيه الاجتهاد مصيب عند القاضى أبى بكر و الشيخ الأشعرى كما قال أهل العراق و قال أهل خراسان لم يثبت عن الأشعرى و نسب إلى الإمام حجه الإسلام الغزالى (قدّس سرّه) و المزنى من كبار أصحاب الشافعى رضى اللّه عنه و غيرهما. و لا يذهب عليك ما فى هذا القول من الإشاره إلى ضعف هذه النسبه فلا تغفل.

و هؤلاء ظنّوا أن لا حكم للّه تعالى فى تلك الواقعات إلّا أنه إذا وصل رأى المجتهد إلى أمر فهو الحكم عند اللّه تعالى ... إلى أن قال: و بعض منهم قالوا الحكم من الأزل هو ما أدى إليه رأى المجتهد و عليه الجبائى من المعتزله و نسبته إلى جميع المعتزله لم تصح، كيف و الحسن أو القبح عندهم فى مرتبه الذات فما فيه حسن واقعى هو الواجب لا يمكن أن يكون محرماً و ما فيه القبح الواقعى فهو محرم لا غير و لا ينقلب الحسن و القبح الذاتيان، و إذا كان كل مجتهد مصيباً فالحق عندهم متعدد فعلى كل من أدى اجتهاده إلى حكم فهو الحكم، و إذا أدى رأى آخر إلى آخر فهو الحكم عليه ...

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۲۴

....

كل مجتهد مصيب، و تبدل الرأى فى الأحكام من باب التبدل فى الموضوع كتبدل المسافر حاضراً أو العكس.

و الصحيح أن يقال: قد يطلق التصويب و يراد به أن قيام الطرق و الأمارات سبب لحدوث المصلحه فيما أدّتا إليه، و أن تلك المصلحه تستتبع جعل الحكم على طبقها فلا حكم واقعى وراء ما أدت إليه الأماره عند المجتهد، و النتيجه أن الأحكام

الواقعیه تـابعه لآراء المجتهـدین، و جعل الحکم متأخر عن قیام الأماره علیه، و هـذا هو المعبّر عنه بالتصویب الأشـعری إلّا أنه أمر غیر معقول، و ذلـک لأنه لو لم یکن هناک حکم مجعول واقعاً قبل قیام الأماره، فالأماره تحکی عن أیّ شـی ء، و أنها تؤدّی إلی أیّ حکم و هل یعقل الکشف من دون مکشوف و الحکایه من غیر محکی؟ فلو توقف ثبوته علی قیام الأماره علیه لدار، علی أن لازمه اختصاص الأحکام الشـرعیه بمن قامت عنده الأماره، و هو خلاف التسالم و الأخبار الداله علی أن للّه سبحانه فی کل واقعه حکماً یشترک فیه العالم و الجاهل و من قامت عنده الأماره و من لم تقم.

و قد یراد به أن فی الواقع أحکاماً مجعوله حسبما فیها من المصالح المقتضیه لجعلها

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۲۵

....

و هی الّتی تحکی عنها الأمارات، إلّا أن قیام الأماره سبب لحدوث مصـلحه فیما أدّت إلیه أقوی مما فیه من المصـلحه الواقعیه، و لـذا یکون الحکم الفعلی المجعول علی طبق الأمـاره و مؤداهـا دون الواقع، لأـن الأحکـام الواقعیه لیست بفعلیه بـل هی صوریه و إنشـائیه، و لاـ تتصف بـالفعلیه إلّـا فیما إذا أدّت الأماره إلیها فمن لم یقم عنـده أماره علی الحکم لم یکن حکم فعلی فی حقّه. و هـذا هو المعبّر عنه بـالتصویب المعتزلی، و هو و إن کـان أمراً معقولًـا فی نفسه فإنه لا مانع من أن تکون الأحکام الواقعیه إنشائیه تتوقف فعلیتهـا علی قیام الأماره علی طبقها، و أن تکون مختصه بالعالمین بها دون الجاهلین نظیر اختصاص بعض الأحکام ببعض المکلفین دون بعض کأحکام النساء المختصه بهنّ دون الرجال.

إلّا أن الإجماع قد انعقد علی أن

الأماره لاـ تكون مغيّره للواقع و لاـ تمسّ كرامته بوجه، بل ادّعى شيخنا الأنصارى (قدّس سرّه) أن وجود الحكم المشترك بين الجاهل و العالم ممّا تواترت عليه الأخبار و الآثار «۱» و معه لا يبقى مجال لتوهم اختصاص الأحكام بالعالمين بها، بل هى تعمّهم و الجاهلين فحالها حال بقيه الأُمور الواقعيه الّتى قد تصاب و قد تخطأ.

على أن ذلك هو الّذى تقتضيه إطلاقات الأدله فى نفسها، كما دلّ على حرمه الخمر و نجاستها أو على مملّكيه شى ء أو سببيّته للضمان أو غير ذلك من الأحكام، لأن مقتضى إطلاقها عدم اختصاص مداليلها بالعالمين، و أن الخمر محرّمه و موت المورّث سبب لملكيه الوارث، علم بهما أم لم يعلم، قام هناك طريق على الخلاف أم لم يقم هذا.

و قد يتوهّم أن تعميم الأحكام للجاهلين لازمه اجتماع حكمين متضادين على موضوع واحد و هو مستحيل، و ذلك لأن مقتضى إطلاق الدليل لو كان ثبوت الحكم الواقعى حتى على الجاهلين، فالجاهل محكوم بذلك الحكم الواقعى لا محاله، كما أنه

---

(۱) لعلّه (قدّس سرّه) ينظر بذلك إلى الأخبار الآمره بالتوقف أو الاحتياط أو غيرها مما يدلنا بالدلاله الالتزاميه على أن الأحكام الواقعيه مشتركه بين العالمين و الجاهلين و إلّا فلم ترد على ذلك روايه واحده فيما عثرنا عليه فضلًا عن أن تكون متواتره.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۲۶

....

محكوم بحكم آخر يخالفه أو يماثله و هو الحكم الظاهرى المدلول عليه بالأمارات أو الأُصول الجاريه فى حق الجاهل بالحكم الواقعى، إذن يكون المكلف مورداً لحكمين متنافيين أو متماثلين.

إلّا أن هذه الشبهه قد أجبنا عنها فى أوائل بحث الظن مفصّلًا و بيّنا أن الأحكام الواقعيه غير متنافيه مع الأحكام الظاهريه فليراجع «۱»

هذا كلّه بالإضافه إلى الأحكام الواقعيه.

أما الأحكام الظاهريه فلها مرحلتان:

مرحله الجعل: أعنى جعل الحكم على موضوعه المقدّر الوجود كما هو شأن القضايا الحقيقيه، سواء أ كان موضوعها أمراً متحققاً و موجوداً فى الخارج أم لم يكن له وجود أصلًا، لأن الحكم إنما جعل عليه على تقدير وجوده و تحققه، و من هنا قلنا إن القضيه الحمليه مرجعها إلى القضيه الشرطيه و بالعكس.

و مرحله الفعليّه: الّتى نعبّر عنها بمرتبه المجعول و نريد بها ما إذا وجد موضوع الحكم و تحقق خارجاً.

أما مرحله الجعل فلا ينبغى الإشكال فى أن الأحكام الظاهريه كالأحكام الواقعيه فى تلك المرحله فقد تخطأ و قد تصاب، و ذلك لأن القول فيها بالتصويب أيضاً يستلزم اجتماع الضدين أو النقيضين، فترى أن مثل الاستصحاب مورد للآراء المتخالفه، فمنهم من ذهب إلى حجيته مطلقاً كصاحب الكفايه «٢» و غيره، و منهم من ذهب إلى عدم اعتباره فى الشبهات الحكميه كما اخترناه، و منهم من فصّل بين الشك فى المقتضى و الشك فى الرافع، و منهم من ذهب إلى غير ذلك من التفاصيل المذكوره فى محلّها. و من البديهى عدم إمكان مطابقه الأقوال المذكوره للواقع بأجمعها لأنه يستلزم جعل الحجيه على الاستصحاب و عدم جعلها، و هو ما قدّمناه من المحذور فلا مناص من أن يكون أحدها مطابقاً للواقع دون غيره. فالأحكام الظاهريه فى مرحله جعلها مما

---

(١) مصباح الأُصول ٢: ١٠٩.

(٢) كفايه الأُصول: ٣٨٧.

....

لا يمكن فيه الالتزام بالتصويب.

و أمّا بحسب مرحله الفعليه فالأحكام الظاهريه فيها ممّا لا يتصوّر فيه التردد و الخطأ، و لا بدّ فيها من الالتزام بالتصويب لأن الاختلاف فيها فى تلك المرحله يستند دائماً إلى التبدل

فى الموضوع، و لعلّه لأجل ذلک أخذوا العلم فى تعریفهم للفقه و قالوا: الفقه هو العلم بالأحکام الشرعیه ... و توضیح ما ذکرناه: أن أحداً إذا بنى على وجوب الاحتیاط مثلًا عند دوران الأمر بین الأقل و الأکثر الارتباطیین لمکان العلم الإجمالی بوجوب أحدهما و عدم انحلاله، و بنى آخر على جریان البراءه عن الأکثر لانحلال العلم الإجمالی بالیقین بوجوب الأقل و الشک فى وجوب الزائد علیه، أو اختلفا فى جریان البراءه عن حرمه وطء الزوجه بعد انقطاع دمها و قبل الاغتسال فقال أحدهما بجریانها لعدم جریان استصحاب الحرمه عنده، و قال الآخر بعدم جریانها لأنه مورد لاستصحاب الحرمه المتیقنه قبل انقطاع حیضها، أو اختلفا فى غیر ذلک من الأحکام الظاهریه فلا ینبغى التأمل فى عدم إمکان مطابقه کلتا النظریتین للواقع، لاستلزامه کون الاستصحاب أو البراءه مثلًا حجه فى مورد و عدم کونه حجه فیه، فإحداهما خطأ بحسب مرحله الجعل و الثبوت فلا مجال للتصویب فى تلک المرحله کما مرّ.

و أمّا بحسب مرحله المجعول و الوظیفه الفعلیه أعنى ظرف تحقق الموضوع فى الخارج و هو الشک فى الأصول، فلیس ما بنى علیه کل منهما قابلًا للتردد و الشبهه عنده، لأن المجتهد إذا بنى على عدم انحلال العلم الإجمالی فى المثال فوظیفته الاحتیاط لمکان العلم الإجمالی و کونه منجزاً للتکلیف و لا یتصوّر فى ذلک الخطأ، کما أن وظیفه من یرى انحلال العلم الإجمالی حینئذٍ هو البراءه للشک فى وجوب الزائد على الأقل بالوجدان، و کذا الحال فى المثال الثانی و غیره من الموارد، فکل مجتهد عالم بالإضافه إلى الأحکام الظاهریه الفعلیه لعلمه بتحقق موضوعاتها، و هو مصیب فیما هو الوظیفه الفعلیه و إن کان یحتمل

الخطأ فی عقیدته و مسلکه بحسب مرحله الجعل کما مرّ. إذن صحّ أن یقال: إن کل مجتهد مصیب فی الأحکام الظاهریه حسب مرحله الفعلیه و المجعول.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۲۸

....

و علی الجمله أن الحکم الظاهری قد أُخذ فی موضوعه الشک، فمن لم یتم عنده انحلال العلم الإجمالی فهو یحتمل العقاب علی ترک الأکثر فوظیفته الاحتیاط، و من أحرز الانحلال فیشمله حدیث الرفع وجداناً فهو لا یحتمل العقاب. و کذلک مسأله الحائض فإن من تمّ عنده الاستصحاب لا یمکنه الرجوع إلی البراءه لأنه غیر شاک فی الحکم، و من لم یتم عنده فهو لم یصله الحکم و تجری فی حقه البراءه، إذن لا خطأ فی الأحکام الظاهریه فی مرحله المجعول، و إنما الاختلاف فیها من جهه الاختلاف و التبدل فی الموضوع، هذا کلّه فی الشبهات الحکمیه.

و بذلک ظهر الحال فی الشبهات الموضوعیه لأن من قامت البینه عنده علی نجاسه شی ء فوظیفته الاجتناب عنه لقیام البینه علی نجاسته، کما أن من لم تقم عنده البینه علی نجاسته وظیفته الحکم بطهارته حسب قاعده الطهاره لتحقق موضوعها بالوجدان، أعنی الشک فی طهارته و هو أمر غیر قابل للخطإ کما تقدم.

فالاختلاف فی الأحکام الظاهریه من باب التبدل فی الموضوع و لیس من الاختلاف علی موضوع واحد کما فی الأحکام الواقعیه و الأُمور النفس الأمریه.

۴- الإجزاء

إذا تبیّن أن المجتهد قد یصیب فی استنباطاته فیطابق رأیه الواقع، و قد یخطأ و هو معذور، تحققت مسأله أُخری فی المقام و هی إجزاء الأحکام الظاهریه عن الأحکام الواقعیه علی تقدیر خطئها و عدمه، و ذلک لأنا لو التزمنا بالتصویب فی الأحکام الشرعیه، لم یبق مجال لمسأله الإجزاء عند انکشاف خطأ الأحکام الظاهریه،

لأنه لاـ موضوع معه لانكشاف الخلاف فإن كل مجتهد مصيب كما يأتى تفصيله، و التبدل فى الرأى من باب تبدل الحكم الواقعى بتبدل موضوعه و ليس من باب انكشاف الخلاف، فلا موقع للتكلم فى الإجزاء حينئذٍ. نعم، إذا بنينا على التخطئه كما هو الصحيح تحقق الموضوع لتلك المسأله و أمكن التكلم على أن الحكم الظاهرى عند انكشاف خطئه و خلافه، هل يجزى عن الواقع فلا تجب إعادته أو قضاؤه أو لا؟

فنقول: إن انكشاف الخلاف فى الأحكام الظاهريه قد يكون بالعلم و عدم مطابقتها

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۲۹

....

مع الواقع وجداناً، بأن يقطع المجتهد مثلًا على أن فتواه السابقه مخالفه للواقع، و قد ادعى الإجماع على عدم الإجزاء فى تلك الصوره و ذلك لعدم امتثال الحكم الواقعى و بقائه بحاله.

و قد يكون بقيام حجه معتبره على الخلاف. و هل يجزى الإتيان بالمأمور به الظاهرى عن الواجب واقعاً، إعاده أو قضاءً أو لا يجزى؟ فيه خلاف، فقد يقال بالإجزاء مطلقاً و أُخرى يلتزم بعدمه كذلك، و فصّل الماتن (قدّس سرّه) بين العبادات و المعاملات بالمعنى الأخص أعنى العقود و الإيقاعات، و بين غيرهما من الأحكام الوضعيه و التكليفيه. حيث ذكر فى المسأله الثالثه و الخمسين:

إذا قلّد من يكتفى بالمره مثلًا فى التسبيحات الأربع، و اكتفى بها أو قلّد من يكتفى فى التيمم بضربه واحده، ثمّ مات ذلك المجتهد فقلّد من يقول بوجوب التعدد، لا يجب عليه إعاده الأعمال السابقه. و كذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحه، ثمّ مات و قلّد من يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصحه. نعم، فيما سيأتى يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثانى. و أمّا إذا

قلّد من يقول بطهاره شی ء كالغساله، ثمّ مات و قلّد من يقول بنجاسته فالصلوات و الأعمال السابقه محكومه بالصحه و إن كانت مع استعمال ذلک الشی ء و أمّا نفس ذلک الشی ء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلک بطهارته. و كذا فی الحليه و الحرمه فإذا أفتی المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد مثلًا فذبح حيواناً كذلک فمات المجتهد و قلّد من يقول بحرمته، فإن باعه أو أكله حكم بصحه البيع و إباحه الأكل، و أمّا إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه و لا أكله و هكذا.

و حاصله: أن فی العقود و الإيقاعات و كذلک العبادات، يجوز للمقلد أن يرتّب آثار الصحه عليهما و لو بحسب البقاء، بأن يعمل فيهما على فتوى المجتهد السابق و إن علم مخالفتهما للواقع بحسب فتوى المجتهد الّذی قلّده ثانياً، و هذا بخلاف الأحكام الوضعيه أو التكليفيه فإن العمل فيهما على فتوى المجتهد السابق يختص بصوره انعدام

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۳۰

....

موضوعهما، و أمّا مع بقائه فلا بدّ من العمل على فتوى المجتهد الّذی قلّده ثانياً، هذا.

إلّا أنه لا يرجع إلى محصّل معقول، فإن فتوى المجتهد السابق إن كانت حجه على مقلديه و جاز تطبيق العمل عليها بحسب البقاء، فهی كذلک فی كلا الموردين و إن لم تكن كذلک و لم يجز تطبيق العمل عليها بقاءً، فهی أيضاً كذلک فی كليهما. اللهم إلّا أن يدعی أن الإجزاء على خلاف القاعده و لا يمكن الالتزام به إلّا بدليل و قد قام الدليل عليه و هو الإجماع فی العبادات و المعاملات بالمعنى الأخص دون غيرهما. و سيأتی الجواب عن ذلک قريباً إن شاء اللّه، فهذا التفصيل لا أساس

له. إذن لا بدّ من الالتزام إمّا باجزاء الأحكام الظاهريه مطلقاً و إمّا بعدمه كذلك.

و تفصيل الكلام فى المسأله: أن حجيه الطرق و الأمارات لو قلنا إنها من باب السببيه دون الطريقيه بأن يكون قيام الأماره سبباً لحدوث مصلحه فى المؤدى، ففى المعاملات بالمعنى الأخص أعنى العقود و الإيقاعات و كذا المعاملات بالمعنى الأعم كما فى الطهاره و النجاسه و الجامع الأحكام الوضعيه بأجمعها، لا يتحقق انكشاف خلاف قط و وجهه: أن الأحكام الوضعيه ليست متعلقه بأفعال المكلفين لتكون كالأحكام التكليفيه تابعه للمصالح و المفاسد فى متعلقاتها، بل الأحكام الوضعيه تتعلق بالموضوعات الخارجيه غالباً كما فى الملكيه و الزوجيه و نحوهما، فلا معنى لكون متعلقاتهما ذات مصلحه أو مفسده بل الأحكام الوضعيه تتبع المصالح و المفاسد فى جعلها و إنشائها. فإذا أدى اجتهاده مثلًا إلى أن المعاطاه مفيده للملكيه اللّازمه، ثمّ قامت عنده الأماره على أنها لا تفيد إلّا الإباحه لاشتراط الصيغه فى البيع، كانت الأماره القائمه على كون المعاطاه مفيده للملك موجبه لحدوث مصلحه فى الحكم بالملكيه اللّازمه فى المعاطاه، كما أنها إذا قامت على الإباحه أوجبت حدوث مصلحه فى الحكم بالإباحه بسببها، و معه لا معنى لانكشاف الخلاف فى الأحكام الوضعيه، إذ المصلحه فى الحكم بالملكيه إنما تحققت بقيام الحجه على أن المعاطاه تفيد الملكيه، كما أن المصلحه فى الحكم بالإباحه كذلك، إذن ما معنى انكشاف الخلاف فى مثلها، فإن ذلك من باب التبدل فى الموضوع كتبدل الحاضر مسافراً أو العكس، إذ المجتهد قبل أن تقوم عنده الأماره على الإباحه مثلًا كان ممن قامت عنده الحجه على حصول الملكيه

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۳۱

....

بالمعاطاه، و هو موضوع لاتصاف الحكم بالملكيه بالصلاح،

و ليس هذا من انكشاف الخلاف فى شى ء، و على ذلك لا مناص من الالتزام فيها بالإجزاء.

و أمّا الأحكام التكليفيه، فإن كانت السببيه فيها بمعنى أن قيام الأماره من الأسباب الموجبه لحدوث المصلحه فى الفعل الّذى أدّت الأماره إلى وجوبه مثلًا، من غير أن تكون موجبه لانسلاخ الواقع عن مصلحته و انصراف المصلحه إلى المؤدى، بل مع بقاء الواقع على مصلحته تتولّد مصلحه أُخرى فيما دلت الأماره على وجوبه، فالالتزام بها بهذا المعنى لا ينافى الطريقيه بوجه، غايه الأمر أن الأماره تدل على أن مصلحه أُخرى متحققه فى شى ء آخر أيضاً، إذن يتحقق فيها انكشاف الخلاف لأن الأماره المؤدّيه إلى وجوب القصر على المكلف فى مورد و إن كانت موجبه لحدوث مصلحه فيه حقيقه، إلّا أن مصلحه الواقع أعنى وجوب التمام باقيه بحالها، فلو قامت الحجه عند المكلف بعد ذلك على وجوب التمام، انكشف أن المكلف العامل بالأماره إنما استوفى مصلحه أُخرى غير المصلحه القائمه بالواجب الواقعى، و حيث إنها باقيه بحالها و لم تستوف على الفرض، فلا بدّ من الإتيان بالواجب الواقعى بعد ذلك إعادهً أو قضاءً، و من هنا قلنا إن السببيه بهذا المعنى غير منافيه للطريقيه و لا مستلزمه للقول بالاجزاء.

و أما إذا كانت السببيه فى الأحكام التكليفيه بمعنى كون الأماره سبباً لسلب المصلحه عن التمام و انصرافها إلى ما أدّت الأماره إلى وجوبه، بأن تكون الأماره القائمه على وجوب القصر فى المثال موجبه لسلب المصلحه عن التمام و صرفها إلى القصر، أو كانت السببيه بمعنى كون الأماره موجبه لحدوث مصلحه فى المؤدى بها يتدارك مصلحه الواجب الواقعى الفائته عن المكلف على الفرض، فلم يتصوّر فيها انكشاف الخلاف بل لا بدّ من

الالتزام فيها بالأجزاء، فإن قيام الأماره على الخلاف حينئذٍ من باب التبدل فى الموضوع كما عرفته فى الأحكام الوضعيه، إذ المصلحه فى القصر إنما هى بالإضافه إلى من قامت الحجه عنده على وجوبه، كما أن الموضوع لتحقق المصلحه فى الإتمام إنما هو من قامت الحجه عنده على وجوب التمام، و قد كان المكلف قبل قيام الأماره عنده على وجوب التمام مندرجاً فى الموضوع الأول، و اندرج

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۳۲

....

فى الثانى بعد قيام الاماره على وجوبه، هذا بناءً على الصرف.

و أما على التدارك فالأمر أيضاً كذلك لأن المكلف لم يفته شى ء من المصلحه على ذلك، سواء انكشف الخلاف فى الوقت أو فى خارجه، هذا كلّه بناءً على السببيه فى الطرق و الأمارات.

و أمّا على القول الآخر و هو كون الحجج و الأمارات معتبره من باب الطريقيه كما هو الصحيح حيث إن حجيه الطرق و الأمارات فى الشريعه المقدسه ليست تأسيسيه و جعليه، و إنما هى إمضائيه فى الجميع بمعنى أن أيه أماره كانت معتبره عند العقلاء على ما استكشفنا من سيرتهم قد أبقاها الشارع على حجيتها و أمضى اعتبارها، و العقلاء إنما كانوا يعاملون مع بعض الأشياء معامله العلم و القطع من حيث كونهما منجّزين على تقدير الإصابه و معذّرين على تقدير الخطأ و هو معنى الطريقيه و الكاشفيه، و ليس عند العقلاء طريق اعتبروه من باب السببيه أى لكونه سبباً لإيجاد مصلحه فى المؤدى ليمضيها الشارع كذلك و يبقيها بحالها، كما أن الشارع لم يعتبر حجيه الحجج و الأمارات تأسيساً ليتوهم أنها صارت حجه من باب السببيه عند الشارع، إذن ليست من السببيه عين و لا أثر فى شى ء من الطرق،

و اعتبارها إنما هو من باب المنجّزيه و المعذّريه أی الطريقيه فحسب.

فهل مقتضی القاعده فی موارد تبدل الرأی أو العدول من مجتهد إلی مجتهد آخر متخالفين فی الفتوی أو غير ذلک من الموارد الّتی يجمعها انكشاف الخلاف فی الأحكام الظاهريه، هو الاجزاء إلّا فيما دل الدليل علی عدمه، أو أن القاعده تقتضی وجوب الإعاده أو القضاء و عدم الإجزاء فی الأحكام الظاهريه إلّا أن يدل عليه دليل؟

فنقول قبل الشروع فی تحقيق المسأله: إن كلامنا فی أن العمل علی طبق الاجتهاد السابق أو فتوی المجتهد الأوّل مجزئ عن الواقع عند انكشاف الخلاف، إنما هو فی الموارد الّتی لو علمنا فيها بمخالفه العمل المأتی به علی طبق الحجه السابقه مع الواقع لوجبت إعادته أو قضاؤه. و أمّا الموارد الّتی لا يجب فيها الإعاده و لا القضاء حتی مع العلم بالمخالفه فهی خارجه عن محل الكلام. و ذلک كما إذا صلّی من دون سوره معتقداً أن فتوی مجتهده ذلک، ثمّ علم أن فتواه وجوب السوره فی الصلاه، فإنه لا تجب عليه

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۳۳

....

إعاده صلاته أو قضاؤها لحديث لا تعاد «۱» حتّی فيما إذا كان عمله علی خلاف فتوی كل من المجتهد السابق و المجتهد الّذی يجب أن يقلّده بالفعل، كما إذا أفتی كلاهما بوجوب السوره مثلًا.

و علی الجمله أن محل النزاع هو ما إذا كان النقص الواقع فی العمل مستلزماً للبطلان كما إذا كان فی الأركان، و أمّا موارد فقدان العمل لجزء أو شرط غير ركنی لا يبطل العمل بتركه إذا كان مستنداً إلی الحجه، فهی أجنبيه عن محلّ الخلاف. نعم خروج تلک الموارد إنما هو علی مسلكنا من أن حديث لا تعاد

لاـ يختص الناسى فحسب، بل يعمّ الجاهل القاصر إذا كان عمله مستنداً إلى حجه شرعيه مخالفه للواقع. و أمّا بناءً على عدم شموله الجاهل كما ذهب إليه شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) و أصرّ على اختصاص الحديث بالناسى فحسب «۲» فهى أيضاً مندرجه فى محل الكلام

---

(۱) و هو صحيحه زراره عن أبى جعفر (عليه السّلام) قال: «لا تعاد الصّلاه إلّا من خمسه: الطهور و الوقت، و القبله، و الركوع، و السجود» وسائل الشيعه ۱: ۳۷۱/ أبواب الوضوء ب ۲ ح ۸.

(۲) و ذكر فى وجه ذلك ما حاصله: أن مورد النفى و الإثبات فى الصحيحه إنما هو الإعاده كما ترى فهى إنما تدل على نفى وجوب الإعاده عمّن هو مأمور بالإعاده امتناناً و هو الناسى لا غيره، لعدم إمكان تكليفه بالواقع نفسه، فناسى السوره مثلًا لا يكلف بإتيانها و لا يمكن أن يوجّه عليه الأمر بقراءتها لفرض نسيانها و إنما يكلّف بالإعاده فيقال له: أعد صلاتك أو لا تعدها. ففى هذه الموارد ينفى وجوب الإعاده عن الناسى فى الصلاه للحديث. و أما الجاهل القاصر فهو قد أخل بما أخل به و تركه معتمداً لاجتهاده أو فتوى مقلده، و من الواضح أن تارك السوره متعمداً لجهله بوجوبها إنما يكلّف بإتيان الواقع نفسه، لا أنه يكلف بإعادته فيقال له: اقرأ السوره، لما هو الصحيح المقرر عندنا من أن الأحكام الواقعيه مشتركه بين العالمين و الجاهلين و لا يقال له أعد صلاتك. و مع كونه مكلفاً بالإتيان بنفس الواجب و الواقع لاـ يكلف بالإعاده لينفى عنه وجوبها. إذن يختص الحديث بالناسى فحسب، و لا يمكن التمسك به فى الجاهل القاصر [كتاب الصلاه ۳: ۵] هذا.

و ما أفاده (قدّس

سرّه) لا- يمكننا المساعده عليه و ذلك لأن كون الجاهل مكلفاً بنفس الواقع و إن كان صحيحاً كما أفيد، إلّا أن ذلك إنما هو فيما أمكن التدارك فى حقه، لا- فيما لم يتمكن من تداركه، مثلًا إذا ترك السوره فى صلاته لعدم وجوبها عنده فدخل فى الركوع و قامت الحجه وقتئذٍ على وجوب السوره فى الصلاه، لم يكلف بإتيان الواقع نفسه لعدم تمكنه من التدارك، لأنه قد دخل الركن و مضى محلّ السوره، بل لا بدّ من إيجاب الإعاده عليه فيقال له: أعد أو لا تعد و لا يكلف بقراءه السوره بوجه. و على هذا لا- مانع من شمول الحديث للجاهل كالناسى لأنه أيضاً مكلف بالإعاده لدى العقل، و الشارع قد ألغى وجوبها عنه للامتنان.

و المتحصّل أنه لو أخل بشى ء من أجزاء الصلاه أو شرائطها استناداً إلى حجه معتبره عنده، ثمّ عدل عن اجتهاده و بنى على اعتبار ما تركه فى الصلاه، لم تجب إعادتها. فالحديث يشمل الجاهل القاصر أيضاً إلّا فى موارد دل النص على وجوبها، كما إذا كبّر قائماً و كانت وظيفته الجلوس أو العكس، لما فى موثقه عمار «قال: سألت أبا عبد اللّه (عليه السّلام) عن رجل وجبت عليه صلاه من قعود فنسى حتى قام و افتتح الصلاه و هو قائم ثمّ ذكر؟ قال: يقعد و يفتتح الصلاه و هو قاعد. [و لا يعتد بافتتاحه الصلاه و هو قائم] و كذلك إن وجبت عليه الصلاه من قيام فنسى حتى افتتح الصلاه و هو قاعد، فعليه أن يقطع صلاته و يقوم فيفتتح الصلاه و هو قائم و لا يقتدى [و لا يعتد] بافتتاحه و هو قاعد». وسائل الشيعه ۵: ۵۰۳/ أبواب القيام ب

۱۳ ح ۱.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۳۴

....

فیتکلّم فی أن العمل علی طبق الحجه السابقه هل یجزی عن الواقع؟ لأن الترک حینئذٍ لا یستند إلی النسیان حتی یجری فیه الحدیث.

کما أنّ محل الکلام إنما هو فیما إذا کان بطلان العمل مستنداً إلی استکشاف المجتهد أو استنباط المجتهد الثانی من الأدله بطلان الأعمال الصادره علی طبق الحجه السابقه بأن یفتی ببطلانها، لا ما إذا کان مستنداً إلی الاحتیاط و أصاله الاشتغال إذ الحکم ببطلان الأعمال المتقدمه لو استند إلی الاحتیاط و قاعده الاشتغال، لم یکن عدم وجوب القضاء فی خارج الوقت مورداً للکلام و الإشکال و ذلک لأنه بأمر جدید و موضوعه الفوت، و مع إتیان العمل فی الوقت علی طبق الحجه الشرعیه لا یمکن إحراز الفوت بوجه لاحتمال أن یکون ما أتی به مطابقاً للواقع، و مع عدم إحرازه یرجع إلی أصاله البراءه عن وجوب القضاء فهذه الصوره أیضاً ینبغی أن تکون خارجه عن محل النزاع.

فتلخص: أن مورد الکلام هو ما إذا کان العمل المأتی به علی طبق الحجه السابقه فاقداً لجزء أو شرط رکنی یبطل العمل بالإخلال به و کان بطلانه مستنداً إلی الإفتاء به لا إلی أصاله الاشتغال و الاحتیاط، فهل مقتضی القاعده حینئذٍ هو الحکم ببطلان الأعمال الصادره علی طبق الحجه السابقه و عدم کونها مجزئه عن المأمور به الواقعی أو أن الأمر بالعکس؟

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۳۵

....

الصحیح هو الأول، لأن الصحه إنما تنتزع عن مطابقه العمل للمأمور به فإذا فرضنا عدم مطابقتهما حکم ببطلانه، و الحکم بأن غیر الواقع مجزئ عن الواقع یحتاج إلی دلیل، و لا دلیل علیه.

و قد یقال: إن الاجزاء هو المطابق للقاعده و یستدل

عليه بوجوه:

منها: أن انكشاف الخلاف إذا كان بقيام حجه معتبره على الخلاف، لا علم بكون الاجتهاد السابق على خلاف الواقع كما هو الحال فيما إذا كان الانكشاف بالعلم الوجدانى بالخلاف، بل الاجتهاد السابق كاللّاحق، فكما يحتمل أن يكون الاجتهاد الثانى مطابقاً للواقع كذلك يحتمل أن يكون الاجتهاد الأول كذلك فهما متساويان، و إن كان يجب عليه و على مقلديه أن يطبقوا أعمالهم على الاجتهاد اللّاحق دون السابق. و هذا لأجل أن الاجتهاد اللّاحق لا يكشف عن عدم حجيه الاجتهاد السابق فى ظرفه، لأن انكشاف الخلاف فى الحجيه أمر غير معقول كما يأتى بيانه، بل بمعنى أن السابق يسقط عن الحجيه فى ظرف الاجتهاد الثانى مع بقائه على حجيته فى ظرفه و عليه فالتبدل فى الحجيه من التبدل فى الموضوع و معه لا وجه لبطلان الأعمال المتقدمه المطابقه مع الاجتهاد السابق لفرض أنه متصف بالحجيه فى ظرف الاجتهاد اللّاحق.

و توضيحه: أن الأحكام الظاهريه و إن كانت كالأحكام الواقعيه بحسب الجعل و الإنشاء، فتجعل الحجيه على الحجج و الأمارات كما تجعل الحرمه مثلًا على موضوعاتها على نهج القضايا الحقيقيه، فلا يفرق الحال بينهما فى تلك المرحله إلّا أن الأحكام الظاهريه تغاير الأحكام الواقعيه فى شى ء و هو أنه لا يترتب على الأحكام الظاهريه فى مرحله جعلها و إنشائها أثر بوجه، بل إنشاؤها كعدمه لأن النتيجه المطلوبه من جعلها إنما هى المنجّزيه و المعذّريه و هاتان إنما تترتبان على الحجيه الفعليه و لا تتصف الحجيه بها أى بالفعليه إلّا بعد وصولها إلى المكلف صغرىً و كبرى بحيث لو وصلته الكبرى دون الصغرى أو العكس لم يكد يترتب على الحجيه شى ء من التنجيز و التعذير، مثلًا إذا علم المجتهد

أن البینه حجه فی الشریعه المقدسه، و لم یعلم قیامها علی نجاسه موضوع خارجی، أو علم بأنها قامت علی نجاسته إلّا أنه لم

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۳۶

....

تصل إلیه حجیه البینه، لم تکن نجاسه الموضوع الخارجی متنجزه فی حقه، و إنما هو أمر مشکوک الطهاره و النجاسه فیحکم بطهارته حقیقه.

و علی الجمله أن التنجیز و التعذیر یترتبان علی الحجیه الواصله لا علی مجرد الحجیه الإنشائیه. و من هنا ذکرنا فی بعض أبحاثنا أن الأُصول العملیه و الأحکام الظاهریه مما لا یتحقق له شبهه مصداقیه، حیث إن موضوعها الشک و هو أمر وجدانی، إمّا أن یوجد و إما أن لا یوجد فی الخارج. و بعباره اخری أن الحجیه إن وصلت إلی المکلف بکبراها و صغراها فلا موضوع للأصل العملی، و إن لم تصله بإحدی مقدمتیها فموضوع الأصل العملی و هو الشک موجود حقیقهً، مثلًا إن البینه فی المثال إن کانت وصلت حجیتها إلی المکلف بکلتا المقدمتین فلا یبقی للاستصحاب مجال، إذ لا شک فی نجاسه الموضوع الخارجی حینئذٍ، و إذا لم تصل جری فیه الاستصحاب للشک فی طهارته و نجاسته.

و إذا عرفت أن الحجیه متقومه بالوصول و لا- أثر لغیر الواصله، ظهر أنه لا موجب لاستکشاف عدم حجیه الاجتهاد السابق عند تبدل الرأی و الاجتهاد، بل الاجتهاد الأوّل متصف بالحجیه فی ظرفه و لا یمکن رفع الید عنه إلّا بعد وصول الحجه الثانیه فإن بوصولها تسقط الحجه السابقه عن الاعتبار مع بقائها علی وصف الحجیه فی ظرفها، لا أن الثانیه تکشف عن عدم حجیه السابقه فی ظرفها. و کذلک الحال فیما إذا ظفرنا بما یدلنا علی خلاف الاستصحاب الجاری فی المثال، لأنه لا یکشف

عن عـدم حجيه الاستصـحاب فى ظرفه فإنه متصف بها فى وقته، و إنما يسـقط عنها بالظفر بما دلّ على الخلاف. و من هنا قلنا إن انكشـاف الخلاـف فى الحجيه أمر غير معقول و التبـدل فى الحجيه دائماً من التبـدل فى الموضوع و على ذلك لا موجب لإعاده الأعمال الصادره على طبق الاجتهاد الأوّل أو قضائها، لكونها صادره على طبق الحجه الفعليه فى زمانها، هذا.

و لا يخفى أن هـذه الـدعوى و إن كانت صـحيحه فى نفسـها، لأن الحجيه متقومه بالوصول، و هذا لا بمعنى اسـتحاله إنشائها فإن إمكـان إنشـاء الحجيه كإنشـاء غيرهـا من الأحكـام الشـرعيه على نهـج القضايـا الحقيقيه بمكـان من الوضوح، بل بمعنى أن الأثر المرغوب منها و هو التنجيز و التعذير لا يترتب عليها إلّا بعد وصولها و فعليتها و لا

....

معنى لانكشاف الخلاف فى الحجيه و إنما التبدل تبدل فى الموضوع كما عرفت.

إلّـا أن الإـجزاء فى محـل الكلاـم لاـ يكـاد يترتب على الـدعوى المـذكوره بوجه، و ذلـك لأـن قيـام الحجه الثـانيه و إن كـان لا يسـتكشف به عن عـدم حجيه الاجتهاد الأول مثلًا فى ظرفه، إلّا أن مقتضاها ثبوت مدلولها فى الشـريعه المقدسه من الابتداء لعدم اختصاصه بعصر دون عصر. إذن العمل المأتى به على طبق الحجه السابقه باطل، لأنه مقتضى الحجه الثانيه و معه لا بدّ من إعادته أو قضائه.

و احتمال المخالفه مع الواقع و إن كان تشترك فيه الحجتان إلّا أن هذا الاحتمال يلغى فى الحجه الثانيه حسب أدلّه اعتبارها، و لا يلغى فى الأُولى لسـقوطها عن الاعتبـار، و مجرد احتمـال المخـالفه يكفى فى الحكم بالإعـاده أو القضـاء لأـنه لاـ مؤمّن معه من العقاب و

حيث إن العقل مستقل بلزوم تحصيل المؤمّن فلا مناص من الحكم بوجوب الإعاده على طبق الحجه الثانيه، لأن بها يندفع احتمال الضرر بمعنى العقاب، هذا كلّه فى الإعاده.

و أمّا القضاء فهو أيضاً كذلك، لأن مقتضى الحجه الثانيه أن ما أتى به المكلف على طبق الحجه السابقه غير مطابق للواقع، فلا بدّ من الحكم ببطلانه و معه يصدق فوت الفريضه و هو يقتضى وجوب القضاء، و على ذلك لا بدّ من الحكم بعدم الاجزاء فى موارد التبدل فى الرأى أو موت المجتهد و الرجوع إلى مجتهد آخر، بلا فرق فى ذلك بين العبادات و المعاملات بالمعنى الأخص أو المعاملات بالمعنى الأعم، و لا بين الأحكام التكليفيه و الأحكام الوضعيه.

و منها: ما استدل به بعض مشايخنا المحققين (قدّس سرّهم) حيث ذهب إلى الاجزاء و عدم انتقاض الآثار السابقه فى أمثال المقام، و استدل على ذلك فى كل من الأحكام التكليفيه و الوضعيه بوجه، و حاصل ما ذكره فى رساله الاجتهاد و التقليد «۱» و فى تعليقته على المكاسب فى مسأله ما إذا اختلف المتعاقدان اجتهاداً أو تقليداً فى شروط الصيغه:

---

(۱) رساله فى الاجتهاد و التقليد (الأصفهانى): ۱۸۸.

....

أن الأحكام الوضعيه الأعم مما فى موارد المعاملات بالمعنى الأعم و المعاملات بالمعنى الأخص إنما تتعلق بحسب الغالب على الأجسام و الموضوعات الخارجيه كما مرّ، و من الظاهر أن الجسم الخارجى لا معنى لقيام المصلحه به حتى يكون الأحكام الوضعيه تابعه للمصالح و المفاسد فى متعلقاتها، فلا مناص من أن تكون تابعه للمصالح فى جعلها و اعتبارها، فإذا أدت الحجه إلى أن المعاطاه مملّكه أو أن الصيغه الفارسيه كافيه فى العقود، فقد وجدت المصلحه فى

جعل الملكيه فى المعاطاه أو الزوجيه فى العقد غير العربى و هكذا، فإذا قامت الحجه الثانيه على أن المعاطاه مفيده للإباحه أو أن العربيه معتبره فى الصيغه، لم يستكشف بذلك أن الملكيه فى المعاطاه أو الزوجيه فى العقد الفارسى غير متطابقين للواقع، و ذلك لأن الأحكام الوضعيه لا واقع لها سوى أنفسها و المفروض أنها تتحقق بقيام الحجه الأُولى، فلا يستكشف بسببها أن جعل الملكيه فى المعاطاه مثلًا لم يكن على وفق المصلحه إذ لو لم تكن هناك مصلحه تدعو إلى جعلها و اعتبارها لم يمكن للشارع أن يعتبرها بوجه.

نعم، يستكشف بالحجه الثانيه أن المصلحه من لدن قيامها إنما هى فى جعل الإباحه فى المعاطاه لا فى جعل الملكيه، أو أنها فى جعل الزوجيه فى العقد العربى لا الفارسى، فقيام الحجه الثانيه على الخلاف إنما هو من باب التبدل فى الموضوع و ليس من باب انكشاف الخلاف فى السابقه باللّاحقه، و مع كون الثانيه موجبه للتبدل فى الموضوع لا مناص من الالتزام بالإجزاء فى الأحكام الوضعيه.

اللّهُمَّ إلّا أن نقول: إن الأحكام الوضعيه منتزعه من الأحكام التكليفيه و غير مجعوله فى نفسها، كما عليه شيخنا الأنصارى (قدّس سرّه) فإن حال الوضعيه حينئذٍ حال التكليفيه فيتصوّر فيها انكشاف الخلاف كما كان يتصوّر فى التكليفيه، إلّا أنه مما لا يسعنا الالتزام به لما ذكرناه فى محلّه.

و أمّا الأحكام التكليفيه، فهى و إن كانت تابعه للمصالح و المفاسد فى متعلقاتها و يتصوّر فيها كشف الخلاف، إلّا أن الحجه الثانيه إنما يتّصف بالحجيه بعد انسلاخ الحجيه عن السابقه بموت المجتهد أو بغيره من الأسباب، فالحجه الثانيه لم تكن بحجه فى ظرف الحجه السابقه، و إنما حجيتها تحدث بعد سلب الحجيه

عن سابقتها و إذا كان

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۳۹

....

الأمر كذلك، استحال أن يكون الحجه المتأخره و الحادثه موجبه لانقلاب الأعمال المتقدمه عليها بزمان، و هى الأفعال الصادره على طبق الحجه السابقه حتى بناءً على الطريقيه.

نعم، هى إنما تكون مؤثره بالإضافه إلى الأفعال الّتى يصدرها المكلف بعد اتصاف الثانيه بالاعتبار، لأنها لو لم تكن مطابقه معها بطلت، أمّا الأعمال الصادره قبل اتصافها بالحجيه فلا يعقل أن تكون مؤثره فيها بوجه، لأن حجيتها حادثه و ليست منها عين و لا أثر فى ظرف صدور الأعمال المتقدمه كما مرّ، بل قد يكون الموضوع للحجه المتأخره، و هو المجتهد المفتى ببطلان الأعمال المتقدمه غير متولد فى تلك الأزمنه أو لو كان لم يكن مجتهداً أو كان و لم يكن بأعلم، و معه كيف تكون فتواه المتأخره وجوداً و حجيةً موجبه لقلب الأعمال السابقه عليها بزمان لتجب إعادتها أو قضاؤها، لأن الإعاده أو القضاء و إن كانا من الأُمور المتأخره عن الحجه الثانيه إلّا أنهما من لوازم بطلان الأعمال المتقدمه، و لا يعقل أن يكون الملاك المؤثر فى بطلانها أى الأعمال السابقه مخالفتها للحجه المتأخره، إذ قد عرفت عدم إمكان تأثير المتأخر فى المتقدم، بل الملاك مخالفتها للحجه السابقه و المفروض عدمها. و عليه لا مناص من الالتزام فى الأحكام التكليفيه أيضاً بالاجزاء.

ثمّ إن هذا البيان الّذى حررناه فى تقريب الإجزاء فى الأحكام التكليفيه، يأتى فى الأحكام الوضعيه بعينه، إلّا أنها تمتاز عن التكليفيه بالوجه السابق الّذى قرّبناه بما لا مزيد عليه لأنه لا يأتى فى التكليفيه و هو ظاهر. هذه خلاصه ما أفاده (قدّس سرّه) فى الموضعين بتوضيح منّا فى تقريبه «۱».

و الجواب عن ذلك، أمّا

فى الأحكام الوضعيه فلأنها و إن كانت تابعه للمصالح فى جعلها، و لا واقع لها إلّا أنفسها كما حققه (قدّس سرّه) و لا يتصوّر فيها انكشاف الخلاف بعد تحققها، إلّا أن الكلام فى أنها هل تحققت من الابتداء أم لم تتحقق، و أن المعاطاه الصادره فى الزمان المتقدم هل أفادت الملكيه أم لا، حيث إن المكلف بعد سقوط الحجه السابقه عن الحجيه و اتصاف الثانيه بها و هى الّتى تدل على أن

---

(١) حاشيه المكاسب (الأصفهانى): ٧۴.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ۴٠

....

المعاطاه مفيده للإباحه يشك فى أن الملكيه هل حصلت بالمعاطاه الصادره منه أم لم تحصل. و الحجه الثانيه تكشف عن أن الملكيه لم تحصل من الابتداء لأنها تخبر عن أن الملكيه بسبب المعاطاه غير مجعوله فى الشريعه المقدسه لعدم الفرق فى مدلولها بين الزمان السابق و اللّاحق. و عليه فحال الأحكام الوضعيه حال الأحكام التكليفيه بعينها و لا تختص الأحكام الوضعيه بوجه.

و أمّا الأحكام التكليفيه فلأن المكلف بعد ما سقطت الحجه السابقه عن حجيتها و اتصفت الثانيه بالاعتبار، يشك فى وجوب إعاده الأعمال الّتى أتى بها على طبق الحجه السابقه أو قضائها، إذ لا علم له بمطابقتها للواقع، و حيث إن الإعاده أو القضاء فى ظرف الحجه المتأخره عمل من أعمال المكلف، و هو لا يدرى حكمه فلا مناص من أن يحرز ذلك بإحراز أن إعماله السابقه كانت مطابقه للواقع أم لم تكن، و حيث لم يحرز مطابقتهما إحرازاً وجدانياً فلا بدّ من أن يحرزها بالحجه التعبديه، و ليست الحجه عليه هى السابقه لسقوطها عن الاعتبار، و ليس له أن يعتمد عليها بعد قيام الحجه الثانيه، فيتعيّن أن تكون هى الحجه المتأخره لاعتبارها

فى حقه، و بما أنها تدل على بطلانها و عدم كونها مطابقه مع الواقع فتجب إعادتها أو قضاؤها.

و أمّا ما أفاده من أن الحجه المتأخره لا يعقل أن تكون مؤثره فى الأعمال المتقدمه عليها فيرد عليه:

أوّلًا: النقض بما إذا فرضنا رجلين فاسقين تابا و اتصفا بالعداله فشهدا على ملكيه شى ء لشخص منذ أسبوع، أو بنجاسته من أوّل الشهر الماضى، أو بزوجيه امرأه من السنه الماضيه، فهل ترد شهادتهما نظراً إلى أن الشهاده المتصفه بالحجيه المتأخره عن تلك الأُمور لا يعقل أن تؤثر فى الأُمور السابقه عليها. و كذا إذا صلّى فشك فى أنه ركع أم لم يركع فبنى على أنه قد ركع بقاعده التجاوز أو بصحه صلاته بقاعده الفراغ، و بعد هذا شهد العادلان اللّذان كانا فاسقين حال الصلاه و قد تابا بعد ذلك، بأنه قد نقص ركوعاً أو ركعه، أ فلا يحكم ببطلان الصلاه نظراً إلى أن حجيه الشهاده متأخره عن الصلاه فلا تؤثر فى الأمر المتقدم عليها.

و ثانياً الحل و حاصله: أن المراد بأن الحجه المتأخره لا يمكن أن تؤثر فى الأعمال

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۴۱

....

المتقدمه، إن كان هو أن الحجه المتأخره لا تؤثر فى بطلانها و لا يقلب الصحيح باطلًا فلا ينبغى التأمل فى صحته. بل الأمر كذلك حتى فى الحجه المقارنه فضلًا عن المتأخره، و ذلك لأن المدار فى الصحه و البطلان إنما هو مطابقه المأتى به مع الواقع و عدمها دون الحجه المقارنه أو المتأخره، مثلًا إذا كان المكلف جنباً و تيمم لعذر ثمّ أحدث بالأصغر و توضأ فصلّى لفتوى مقلده على أن الوظيفه هو الوضوء حينئذ إلّا أنه تيمم فصلّى لغفلته عن فتوى مقلّده ثمّ بلغ

مرتبه الاجتهاد فجزم من الأدلّه بأن الوظيفه هو التيمم حالئذٍ دون الوضوء، أ فلا يحكم بصحه صلاته بدعوى كونها غير مطابقه للحجه المقارنه، مع جزم المكلف و استكشافه أن الواجب الواقعى هو الصلاه مع التيمم. فلا ريب فى أن المدار فى الصحه و البطلان على مطابقه الواقع و عدمها دون الحجه المقارنه أو المتأخره، فإنّ شيئاً منهما غير مؤثر فى البطلان كما أُفيد.

و إن أُريد به أن الحجه المتأخره غير مؤثره فى الأعمال المتقدمه و لو بالكشف عن مطابقتها مع الواقع و عدمها فهو أمر مخالف للوجدان، لأن مدلول الحجه المتأخره غير مختص بعصر، فإنها تكشف عن أن الحكم الواقعى هو وجوب الصلاه مع التيمم فى المثال دون الصلاه مع الوضوء، و هذا لا يختص بعصر دون عصر، فالحجه المتأخره تكشف عن بطلان الأعمال السابقه و وجوب إعادتها أو قضائها. و دعوى أن الحجه المتأخره غير مؤثره فى الأعمال السابقه عليها أوّل النزاع و ليست كبرى مسلمه، بل قد عرفت أنها على خلاف الوجدان. فإذا أمكن أن تكون الحجه الثانيه كاشفه عن مطابقه الأعمال المتقدمه مع الواقع، أتى ما قدّمناه من أن العامى يشك حينئذٍ فى وجوب الإعاده أو القضاء، و إحراز وظيفته يتوقف على استكشاف كون الأعمال السابقه مطابقه للواقع و عدمها، إلى آخر ما قدمناه فلا نعيد.

و بما سردناه يندفع ما ربما يتوهّم من أن الحكم بعدم الإجزاء عملًا بالحجه الثانيه ترجيح بلا مرجح، لأن الحجه السابقه كانت حجه فى ظرفها كما أن الثانيه حجه فى ظرفها فلا موجب لتقديم إحداهما على الأُخرى.

و الوجه فى الاندفاع: أن الحجه السابقه قد سقطت عن الحجيه فى ظرف الرجوع بخلاف الحجه الثانيه، و هذا هو المرجح

لها على سابقتها.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۴۲

....

و المتحصل إلى هنا: أن القاعده تقتضى وجوب الإعاده أو القضاء فيما إذا كان العمل المأتى به على طبق الحجه السابقه فاقداً لجزء ركنى حسبما تدل عليه الحجه الثانيه و كان بطلان العمل عند المجتهد الثانى من جهه الإفتاء به، لا من جهه الاحتياط و قاعده الاشتغال.

و منها: أن قضاء العبادات السابقه على كثرتها أمر عسر و موجب للحرج على المكلفين و هما منفيان فى الشريعه المقدسه، و ذلک لأن العمل على طبق الحجه السابقه قد يطول و قد يقرب طيله الحياه، كما إذا عدل عن فتوى مقلده بموت أو بغيره من الأسباب المسوّغه فى أواخر عمره و قلّد مجتهداً يرى بطلان أعماله المتقدمه، و لا شبهه فى أن قضاء تلک الأعمال أمر حرجى.

و فيه: أن هذا الدليل لو تمّ فإنما يتمّ فى القضاء و لا يأتى فى الإعاده لأنه فى مثل الصلاه إذا عدل إلى فتوى المجتهد الّذى يرى بطلانها و لم يفت بعد وقت الصلاه لم يكن فى إعادتها حرج بوجه. نعم، قد يتحقق الحرج فى الحج لو قلنا بوجوب إعادته و الإتيان به مطابقاً لفتوى المجتهد الثانى.

و كيف كان، فقد بيّنا فى محلّه أن الحرج كالضرر المنفيين فى الشريعه المقدسه و المدار فيهما إنما هو على الحرج و الضرر الشخصيين لا ـ النوعيين، و الحرج الشخصى أمر يختلف باختلاف الموارد و الأشخاص، فكل مورد لزم فيه من الحكم بوجوب الإعاده أو القضاء حرج على المكلف، فلا مناص من أن يلتزم بعدم وجوبهما كما إذا لزم منه وجوب قضاء العباده خمسين سنه مثلًا و كان ذلک حرجياً على المكلف. و أمّا الموارد الّتى لا يلزم فيها

من الحكم بوجوبهما حرج عليه، فلا مقتضى للحكم بعدم وجوب الإعاده أو القضاء، كما إذا بنى على أن التيمم ضربه واحده فتيمم و صلّى ثمّ عدل عن ذلك غداً فبنى على أنه ضربتان، و من الواضح أن قضاء عباده اليوم الواحد مما لا عسر فيه و لا حرج، و معه لا موجب لنفى وجوب الإعاده أو القضاء لأنه لازم كون المدار على الحرج الشخصى دون النوعى هذا.

على أن الاستدلال بقاعده نفى الحرج ليس من الاستدلال فى محل الكلام، لأن البحث إنما هو فى موارد قيام الحجه التعبديه على الخلاف، و لا كلام فى أن الحرج

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۴۳

....

اللّازم من الإعاده أو القضاء لا يختص به، إذ قد يلزم الحرج فى موارد انكشاف الخلاف بالعلم الوجدانى، فالنسبه بين موردى الكلام و القاعده عموم من وجه لأن انكشاف الخلاف قد يكون بالحجه التعبديه و لا تكون الإعاده أو القضاء حرجياً بوجه، و قد يكونان حرجيين و لا يكون الانكشاف بالحجه التعبديه بل بالعلم الوجدانى كما عرفت، و قد يكون الانكشاف بالحجه التعبديه و تكون الإعاده أو القضاء أيضاً حرجياً. و المتحصّل أن الاستدلال بالقاعده على عدم وجوب الإعاده أو القضاء فى مطلق موارد انكشاف الخلاف غير وجيه.

و منها: دعوى الإجماع على أن العمل المأتى به على طبق الحجه الشرعيه لا تجب إعادته و لا قضاؤه إذا قامت حجه أُخرى على خلافها. نعم، لا إجماع على الإجزاء فى الأحكام الوضعيه عند بقاء موضوعها إلى ظرف الحجه المتأخره، كما إذا ذبح حيواناً بغير الحديد لجوازه على رأى مقلده، ثمّ عدل إلى فتوى من لا يرى جوازه و الذبيحه بحالها، أو أنه اشترى داراً بالمعاطاه و

لا یری المجتهد الثانی انعقاد البیع بها لاشتراطه الصیغه فی صحته، إلی غیر ذلک من الموارد.

و الجواب عن ذلک: أن الإجماع المدعی لو کان محصّلًا لم نکن نعتمد علیه لما یأتی بیانه، فما ظنک بما إذا کان إجماعاً منقولًا بالخبر الواحد و سرّه أن تحصیل الإجماع فی المسأله دونه خرط القتاد، إذ کیف یمکن استکشاف قوله (علیه السّلام) فی المقام و لم یتعرض أکثر الأصحاب للمسأله و لم یعنونوها فی کلماتهم.

هذا علی أنّا لو سلّمنا اتفاقهم، أیضاً لم یمکننا الاعتماد علیه لأنّا نعلم أو نظن و لا أقل من أنّا نحتمل استنادهم فی ذلک إلی بعض الوجوه المستدل بها فی المقام و معه لا یکون الإجماع تعبدیاً کاشفاً عن قوله (علیه السّلام).

و منها: السیره المتشرعیه، بدعوی أنها جرت علی عدم لزوم الإعاده أو القضاء فی موارد العدول و التبدل فی الاجتهاد، حیث لا نستعهد أحداً یعید أو یقضی ما أتی به من العبادات طیله حیاته إذا عدل عن رأیه أو عن فتوی مقلده، و حیث لم یردع عنها فی الشریعه المقدسه فلا مناص من الالتزام بالاجزاء و عدم وجوب الإعاده أو القضاء عند قیام حجه علی الخلاف.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۴۴

....

و فیه: أن موارد قیام الحجه علی الخلاف و بطلان الأعمال الصادره علی طبق الحجه الأولیه کما إذا کانت فاقده لرکن من الأرکان، من القلّه بمکان و لیست من المسائل عامه البلوی لیستکشف فیها سیره المتشرعه، و أنهم بنوا علی الاجزاء فی تلک الموارد أو علی عدمه.

علی أنّا لو سلمنا استکشاف السیره بوجه، فمن أین یمکننا إحراز اتصالها بزمان المعصومین (علیهم السّلام) إذ لا علم لنا بأن شخصاً واحداً فضلًا عن جماعه اتفق

له العدول فی عصرهم (علیهم السّلام) و بنی علی عدم إعاده الأعمال المتقدمه و لم یردع عنه الإمام (علیه السّلام) حتی نستکشف اتصال السیره بزمانهم و کونها ممضاه عندهم (علیهم السّلام) و من الممکن أن تکون السیره مستنده إلی فتوی جماعه من الفقهاء (قدّس اللّه أسرارهم).

و الّذی یوقفک علی ذلک، أن المسأله لو کانت عامه البلوی فی عصرهم (علیهم السّلام) لسئل عن حکمها و لو فی روایه واحده، و حیث لم ترد إشاره إلی المسأله فی شی ء من النصوص فنستکشف بذلک أن کثره الابتلاء بها إنما حدثت فی الأعصار المتأخره و لم یکن منها فی عصرهم (علیهم السّلام) عین و لا أثر، فالسیره علی تقدیر تحققها غیر محرزه الاتصال بعصرهم و لا سبیل معه إلی إحراز أنها ممضاه عندهم (علیهم السّلام) أو غیر ممضاه.

و الخلاصه: أن مقتضی القاعده وجوب الإعاده أو القضاء عند قیام الحجه علی الخلاف، اللّهُمَّ إلّا فی الصلاه إذا کان الإخلال بغیر الوقت و القبله و الرکوع و السجود و الطهور و ذلک لحدیث لا تعاد علی ما هو الصحیح من شموله للجاهل القاصر أیضاً کما تقدّم «۱».

۵- هل الأُمور الثلاثه فی عرض واحد؟

اشاره

هل الاجتهاد و التقلید و الاحتیاط فی عرض واحد، و أن المتمکن من أحدها یتمکن من الامتثال بالآخرین أو أنها أُمور مترتبه و لا تصل النوبه إلی واحد منها إلّا

---

(۱) راجع ص ۳۳.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۴۵

....

بعد تعذر الأمر السابق علیه؟

الکلام فی ذلک یقع فی جهات:

الاولی: أن المتمکن من الاجتهاد و التقلید هل له أن یمتثل بالاحتیاط فهو فی عرض الأولین أو أنه فی طولهما؟

یأتی تحقیق ذلک عند التکلم علی مشروعیه الاحتیاط، و نبیّن هناک أن الاحتیاط و الامتثال الإجمالی فی عرض الامتثال

التفصیلی بالاجتهاد أو التقلید، و المکلف مخیر بینهما فی مقام الامتثال فلا تقدم لهما علی الاحتیاط.

الثانیه: أن المتمکن من الاحتیاط هل له الامتثال بالتقلید أو الاجتهاد

و أنهما فی عرضه أو أن الامتثال بهما إنما هو فی فرض العجز عن الاحتیاط بمعنی أنهما فی طول الامتثال به؟

قد یحتمل فی المقام أن الاحتیاط أعنی الإتیان بجمیع المحتملات الموجب للقطع بالامتثال مقدّم علی الاجتهاد و التقلید، لعدم کونهما موجبین للجزم بامتثال الحکم الواقعی و غایه الأمر أنهما یوجبان الظن به، و لا شبهه فی أن الامتثال القطعی مقدّم علی الظنی لدی العقل و إن کان القطعی إجمالیاً و الظنی تفصیلیاً.

و یدفعه: أن الشارع بعد ما نزّل الأمارات الظنیه منزله العلم بأدله اعتبارها، لم یر العقل أی فرق بین الامتثال الموجب للقطع الوجدانی بالفراغ بالإتیان بجمیع المحتملات، و بین الامتثال القطعی التعبدی بالإتیان بما قامت الحجه علی وجوبه، هذا إذا کان الاحتیاط أمراً سائغاً و مأموراً به شرعاً، و أما إذا کان مبغوضاً لاستلزامه الإخلال بالنظام أو لم یکن مأموراً به لکونه عسراً أو حرجیاً، فلا إشکال فی عدم کفایته للامتثال أو عدم وجوب اختیاره، و معه لا بدّ من الاجتهاد أو التقلید.

الثالثه: أن الاجتهاد هل هو مقدم علی التقلید أو أنهما فی عرض واحد؟

لا شبهه فی عدم وجوب التصدی لتحصیل ملکه الاجتهاد لما یأتی قریباً من أن الاجتهاد لیس بواجب عینی علی المکلفین، بل المکلف له أن یرجع إلی فتوی من یجوز تقلیده لأنه مقتضی إطلاق أدله التقلید، و للسیره العقلائیه الممضاه بعدم الردع عنها فی الشریعه المقدسه الجاریه علی رجوع الجاهل إلی العالم و إن کان متمکناً من

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۴۶

....

تحصیل العلم بالمسأله، فالتقلید و تحصیل الاجتهاد فی عرض واحد، هذا فی غیر الواجد للملکه.

و أمّا من له ملکه الاستنباط إذا لم یتصد للاجتهاد بالفعل، فهل له التقلید من غیره أو یتعیّن علیه الاجتهاد؟ تقدم تفصیل الکلام فی ذلک

عنـد التكلم على أقسـام الاجتهاد، و قلنا إن من له الملكه لا يجوز له الرجوع إلى فتوى غيره و ذلك لأن مقتضـى العلم الإجمالى تنجز الأحكام الواقعيه على من له ملكه الاجتهاد، فلا بدّ عليه من الخروج عن عهده التكاليف المنجّزه فى حقه و تحصـيل المؤمّن من العقـاب، و لا ـ نـدرى أن فتوى الغير حجه فى حقه، و أن عمله على طبقه مؤمّن من العقـاب لأنـا نحتمـل أن يجب عليه العمل على فتوى نفسه و نظره، و مع الشك فى الحجيه يرجع إلى أصاله عـدم الحجيه كما برهنّا عليه فى محله «۱» و هذا بخلاف الفاقد للملكه لعدم احتمال وجوب الاجتهاد فى حقه لما مرّ من أن الاجتهاد واجب كفائى و ليس بواجب عينى على المكلفين.

۶– حكم الاجتهاد فى نفسه

قـد ظهر مما سـردناه أن الاجتهاد الّذى هو عديل الاحتياط و التقليد واجب عقلى و أنه لا يتّصف بالوجوب الشـرعى (النفسـى أو الغيرى أو الطريقى) اللّهُـمَّ إلّـا بمعنى المعـذريه على تقـدير الخطأ. هـذا فى مـوارد وجـود العلم الإجمـالى المنجز للأحكـام. نعم الاجتهـاد فى غير مـوارد العلم الإجمـالى و الأمـارات واجب طريقى لأنـه منجّز للواقـع حيث لا ـ منجّز سواه، و كـذلك الحـال فى التقليد و الاحتياط.

و أمـا الاجتهاد فى نفسه فهو واجب نفسـى كفائى، لوجوب التحفظ على الأحكام الشـرعيه و صـيانتها عن الانـدراس. و إن شـئت قلت: إن الاجتهاد بالنظر إلى إعمال نفس المجتهـد واجب عقلى و الأمر به إرشادى لا محاله، فإذا فرضـنا أن المكلف يتمكن من التقليـد و الاحتياط تخير بين الأُمور الثلاثه، كما إذا فرضـنا عـدم تمكنه منهما بأن لم يكن هناك مجتهـد حى يجوز تقليـده و لم يجز تقليد الميت ابتداءً و كان الاحتياط مخلّاً

---

(۱)

مصباح الأصول ۲: ۱۰۹.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۴۷

....

للنظام أو المكلف لم يعلم كيفيته، تعيّن عليه الاجتهاد.

و أما بالنظر إلى رجوع الغير إليه، فهو واجب على المكلفين وجوباً نفسياً كفائياً لبداهه وجوب حفظ الشريعه المقدسه عن الانطماس و الاندراس، و من الظاهر أن إهمال الأحكام الشرعيه و ترک التصدی لاستنباطها فی کل عصر، يؤدی إلى انحلالها و اضمحلالها لأنه لا سبيل إلى تحصيلها و امتثالها حينئذ غير التقليد من العلماء الأموات، و يأتی فی محلّه «۱» أن تقليد الميت ابتداءً أمر غير مشروع، أو الاحتياط و لكنه أيضاً لا سبيل إليه، لأن الاحتياط لا يمكن الإلزام به فی بعض الموارد، لعدم إمكانه كموارد دوران الأمر بين المحذورين، أو لعدم معرفه العامّی كيفيته و طريقته، أو لاستلزامه العسر و الحرج بل إخلال النظام، أو لاحتمال عدم مشروعيته كما إذا كان محتمل الوجوب عباده و احتمل المكلف عدم جواز امتثالها بالاحتياط عند التمكن من امتثالها التفصيلی بالاجتهاد أو التقليد، فإن المكلف لا يتمكن معه من الاحتياط إلّا أن يحرز مشروعيته بالتقليد أو الاجتهاد. نعم، لا أثر للاجتهاد فی خصوص تلک المسأله بالإضافه إلى الحكم بجواز الرجوع إليه، لأنه و إن كان من رجوع الجاهل إلى العالم فتشمله السيره لا محاله، إلّا أن مقتضى الأدله اللفظيه عدم جواز الرجوع إليه، لعدم صدق عنوان الفقيه أو العالم بالأحكام بمجرد الاجتهاد فی مسأله واحده كما قدّمناه فی الكلام على أقسام الاجتهاد. نعم، له أثر بالإضافه إلى عمل نفسه، لأن للمكلف أن يعمل على طبق نظره و اجتهاده فيما استنبطه من الأحكام.

إذن الاجتهاد صيانه للأحكام عن الاندراس و احتفاظ على الشريعه المقدسه عن الاضمحلال، و هو واجب كفائی و إلى

ذلک أشار سبحانه بقوله عزّ من قائل وَ مٰا کٰانَ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا کَافَّةً فَلَوْ لاٰ نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طٰائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذٰا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ «۲»، حیث دلّ علی أن کل طائفه من کل فرقه مأمور بالتفقه و تحصیل الأحکام الشرعیه و تبلیغها للجاهلین، فهی ظاهره الدلاله علی وجوب تحصیل الأحکام الشرعیه کفائیاً، و یؤید ما ذکرناه ما ورد

---

(۱) راجع ص ۷۳.

(۲) التوبه ۹: ۱۲۲.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۴۸

[مباحث الاحتیاط]

[الاحتیاط فی المعاملات]

[۲] مسأله ۲: الأقوی جواز العمل بالاحتیاط مجتهداً کان أو لا (۱)

من الأخبار فی تفسیر الآیه المبارکه فلیراجع «۱».

و کیف کان فقد دلّتنا الآیه المبارکه علی عدم کون الاجتهاد واجباً عینیّاً علی المکلفین کما هو المنسوب إلی جمع من الأقدمین و فقهاء حلب (قدّس اللّٰه أسرارهم) علی أنه عسر علی المکلفین بل دونه خرط القتاد. مضافاً إلی قیام السیره علی الرجوع إلی فتوی الرواه و غیرهم من العالمین بالأحکام حتی فی عصرهم (علیهم السّلام) من غیر ردع عنها بوجه، هذا تمام الکلام فی الاجتهاد و یقع الکلام بعد ذلک فی الاحتیاط و التقلید.

مباحث الاحتیاط

(۱) یقع الکلام فی ذلک تاره فی المعاملات و أُخری فی العبادات:

أمّا المعاملات، فلا شبهه و لا خلاف فی جواز الاحتیاط بل فی حسنه فی المعاملات بالمعنی الأعم، کما إذا احتاط فی تطهیر المتنجّس، بالغسل مرتین لشکّه فی أنه هل یطهر بالغسل مره واحده أو یعتبر فیه التعدد. و لا نعهد مخالفاً فی الاحتیاط فی مثله سواء أ کان المکلف متمکناً من الامتثال التفصیلی و تحصیل العلم بالحال أم لم یکن و سواء کان الاحتیاط فیها مستلزماً للتکرار أم لم یکن.

و أمّا المعاملات

بـالمعنى الأخص أعنى العقود و الإيقاعات، فالظاهر أن الاحتياط فيها كالاحتياط فى المعاملات بالمعنى الأعم و أنه أمر حسن لا شبهه فى مشروعيته مثلًا إذا شكّ المكلف فى أن الطلاق هل يجوز أن يكون بالجمله الفعليه كبقيه الصيغ بأن يقول: طلقتک، أو أنه لا بدّ أن تكون بالجمله الاسميه بأن يقول: أنتِ طالق أو زوجتى طالق، فلا مانع من أن يجمع بين الصيغتين و يحتاط بالتكرار.

نعم، قد يستشكل فى الاحتياط فى المقام أعنى المعاملات بالمعنى الأخص، بأن

---

(۱) وسائل الشيعه ۲۷: ۱۴۱/ أبواب صفات القاضى ب ۱۱ ح ۱۰.

....

الإنشـاء يعتبر فيه الجزم به و لا يتحقق هـذا بالاحتياط لأنه لا يـدرى حين قوله: طلقتک مثلًا أن ما أراده من الطلاق هل يحصل به أو لا يحصل، فلا يمكن أن يكون جازماً بإنشاء الطلاق بالاحتياط.

و يندفع بأن الإنشاء على ما حققناه فى محلّه «۱» عباره عن إبراز الاعتبار النفسانى بمبرز، و لا شبهه فى أن المتكلم بقوله: طلقتک قد قصد إبراز ما اعتبره فى نفسه من بينونه زوجته و إطلاقها من جهته، فهو جازم بالإنشاء حينئذٍ و لا تردد له فى نيته و إنما يشک فى أمر آخر خارج عن إنشائه و هو إمضاء الشارع و حكمه بصحه طلاقه و من البديهى أنه أمر آخر غير راجع إلى إنشائه الطلاق.

نعم، لو كـان متردداً فى إنشائه كما إذا قال: بعتک هـذا المال إن كان اليوم جمعه، لقلنا ببطلانه و إن تحقق شـرطه بأن كان اليوم جمعه واقعاً، و ذلک لأن الشک فى أن اليوم جمعه يسبّب الشک فى أنه هل باع ما له أم لم يبع، و مع عدم علمه ببيعه

لا معنى لأن يكون جازماً بما قصده فى نفسه من البيع و التمليك.

فالمتلخص: أن الاحتياط فى كل من المعاملات بالمعنى الأعم و المعاملات بالمعنى الأخص مما لا تأمل فى جوازه و حسنه

[الاحتياط فى العبادات]

و أمّا العبادات أعنى الأُمور المعتبر فيها قصد القربه و الامتثال فيقع الكلام فيها فى مقامين:

أحدهما: فى جواز الاحتياط غير المستلزم للتكرار.

و ثانيهما: فى جواز الاحتياط المستلزم للتكرار.

أمّا المقام الأوّل: فالصحيح أن العبادات كالمعاملات يجوز فيها الاحتياط و لو مع التمكن من الامتثال التفصيلى و تحصيل العلم بالمأمور به، كما إذا شك فى وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال أو فى وجوب السوره فى الصلاه، فإنه يجوز أن يحتاط بالإتيان بما يحتمل وجوبه، إذ الامتثال الإجمالى كالتفصيلى على ما يأتى تحقيقه إن شاء اللّه، هذا.

و قد يقال بعدم جواز الاحتياط مع التمكن من الامتثال التفصيلى فى العبادات، نظراً إلى احتمال وجوب قصد الوجه و التمييز، و لا يمكن إتيان العباده بقصد الوجه متميزه

---

(۱) محاضرات فى أُصول الفقه ۱: ۸۹.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۵۰

....

عن غيرها بالاحتياط. و عمده القائلين باعتبارهما هم المتكلمون، بدعوى أن العقل مستقل بحسن الإتيان بالمأمور به بقصد الوجه متميزاً عن غيره و أنه لا حسن فى العمل الفاقد للأمرين.

و يدفعه: أن اعتبار الأمرين فى الواجبات يحتاج إلى دليل و لا دليل عليه، إذ لو كانا معتبرين فى الواجبات لأشاروا (عليهم السّلام) إلى اعتبارهما فى شى ء من رواياتهم لكثره الابتلاء بهما، فمن عدم ورود الأمر بهما فى الأخبار يستكشف عدم وجوبهما واقعاً، هذا و لو شككنا فى وجوبهما فأصاله البراءه تقضى بعدم اعتبارهما فى الواجبات.

على أن الدعوى المتقدمه لو تمت فإنما يتم فى الواجبات النفسيه، و أما الواجبات

الضـمنيه فلا تأتى فيها بوجه لأن الحسن المدعى إنما هو فى الإتيان بمجموع الأجزاء و الشـرائط بقصد الوجه و التمييز، لا فى كل واحد واحد من الأجزاء. إذن لا مانع من الإتيان بشـى ء مما يحتمل أن يكون واجباً ضمنياً بالاحتياط و إن كان فاقداً لقصد الوجه و التمييز.

ثمّ إن لشـيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) تفصيلًا فى المقام ذكره فى دورته الأخيره و توضيحه: أن العمل العبادى قد نعلم بتعلق الأمر به و نشـك فى وجوبه و اسـتحبابه و هـذا لاـ إشـكال فى جواز الاحتيـاط فيه لاـ مكـان الإتيـان فيها بالعمل بـداعى أمر المولى للعلم بوجوده و تعلقه بالعمل، و إن لم نعلم أنه وجوبى أو نـدبى. نعم، لا يمكننا الإتيان به بقصد الوجه إلّا أنه غير معتبر فى العبادات. و قـد نعلم أن العمـل عبادى بمعنى أنه على تقـدير تعلق الأمر به يعتبر أن يؤتى به بقصـد القربه، من غير أن نعلم بكونه متعلقاً للأمر كما فى الفرض السابق، بأن نشك فى أنه هل تعلق به الأمر الوجوبى أو الندبى أم لـم يتعلق، و هذا كما فى الوضوء بعد الغسل فى غير غسـل الجنـابه، حيث إن الوضوء فعـل عبـادى يعتبر فيه قصـد القربه قطعاً إلّا أنا نشك فى أنه هل تعلق به أمر فى المقام أم لم يتعلق، و أفاد أن فى أمثال ذلك لا مجال للاحتياط بأن يؤتى به رجاءً مع التمكن من الامتثال التفصيلى و العلم بالمأمور به.

و هذا لا لاعتبار قصد الوجه و التمييز، لما تقدم من عدم اعتبارهما فى الواجبات بل

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۵۱

....

لما أفاده من أن الامتثال الإجمالى و الاحتياط إنما هو فى طول الامتثال التفصيلى لاعتبار

أن يكون التحرك و الانبعاث فى الواجبات العباديه مستنداً إلى تحريك المولى و بعثه، و لا يتحقق هذا مع الاحتياط لأن الداعى للمكلف نحو العمل و الإتيان به حينئذ ليس إلّا احتمال تعلق الأمر به، فالانبعاث مستند إلى احتمال البعث لا إلى البعث نفسه، فمع التمكن من الامتثال التفصيلى و العلم بالواجب لا تصل النوبه إلى الاحتياط.

ثمّ لو شككنا فى ذلك و لم ندر أن الامتثال الإجمالى و الاحتياط فى عرض الامتثال التفصيلى أو فى طوله، بمعنى أن الانبعاث يعتبر أن يكون مستنداً إلى الأمر جزماً أو أن الانبعاث إذا استند إلى احتمال الأمر أيضاً يكفى فى الامتثال، فلا مناص من أن يرجع إلى قاعده الاشتغال لأنه من الشك فى كيفيه الإطاعه و الامتثال، و أنه لا بدّ أن يكون تفصيلياً أو يكفى فيه الاحتياط، فإن العمل عبادى على تقدير وجوبه فإذا شكّ فى كيفيه طاعته لا بدّ من الاحتياط. و قصد القربه و التعبد و إن كان مأخوذاً فى المتعلق شرعاً عنده و عندنا، و الشك فى اعتباره من الشك فى الأقل و الأكثر إلّا أن اعتبار قصد القربه إذا كان معلوماً فى مورد، و شك فى كيفيه طاعته فهو يرجع إلى الشك فى التعيين و التخيير و هو مورد لقاعده الاشتغال. و بذلك منع جواز الاحتياط فيما إذا استلزم التكرار، و زاد أن العلم بالتكليف موجود فى مورده فلا بدّ من الخروج عن عهدته بما يراه العقل طاعه.

و الجواب عنه: أنّا لا نشك فى أن الامتثال الإجمالى فى طول الامتثال التفصيلى أو فى عرضه بل نجزم بأنهما فى عرض واحد، و سرّه أن الفارق بين العباده و غيرها أن العمل العبادى لا بدّ

أن يؤتى به مضافاً إلى المولى سبحانه، بخلاف التوصلى لأن الغرض منه إنما هو ذات العمل من غير لزوم الإضافه إلى اللّه. و الإضافه إلى اللّه سبحانه قد تتحقق بالإتيان بالمأمور به على وجه التفصيل، و قد تتحقق بالإتيان به على وجه الإجمال لأنه أيضاً نحو إضافه إلى اللّه، و من هنا لا يشترط العقلاء فى العمل بالاحتياط أن لا يتمكن المكلف من العلم بالواجب و الإتيان به على وجه التفصيل و ذلك لأنهم ببابك فلو سألتهم عن أن العبد إذا أتى بالعمل رجاءً لاحتماله أنه مطلوب لسيده فهل يعدّ ممتثلًا أو أنه لم يمتثل لفرض كونه متمكناً من الإتيان به على وجه

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۵۲

لكن يجب أن يكون عارفاً بكيفيه الاحتياط بالاجتهاد أو بالتقليد (۱).

التفصيل، ترى أنهم متفقون على أنه إطاعه و انقياد للسيد. إذن الامتثال الإجمالى فى عرض الامتثال التفصيلى لا فى طوله، هذا.

على أنا لو شككنا فى ذلك فالمرجع هو البراءه دون الاشتغال إذ لا شكّ لنا فى مفهوم العباده، و إنما الشك فى واقعها و ما يتّصف به العمل بالعباده، فمرجع الشك حينئذٍ إلى أن الشارع هل اعتبر فى متعلق الأمر التحرك عن تحريكه مع التمكن من العلم بالواجب، أو أنه اعتبر الأعم من التحرك عن تحريكه و التحرك عن احتمال الأمر و التحريك، فالجامع بين الاحتمالين و هو لزوم الإتيان بالعمل بقصد الامتثال معلوم و اعتبار كونه على وجه التفصيل أعنى اعتبار كون التحرك مستنداً إلى تحريك المولى مشكوك فيه، و معه يرجع إلى البراءه عن اعتبار ما يشك فيه بناء على ما هو الصحيح عندنا من جريان البراءه فى موارد دوران الأمر بين التعيين و

التخيير.

و النتيجه: أن الاحتياط أمر جائز فى العبادات بلا فرق فى ذلك بين الاستقلاليه و الضمنيه، و لا بين ما إذا كان أصل المحبوبيه معلوماً و ما إذا لم تكن، هذا كلّه فى المقام الأوّل.

و أمّا المقام الثانى: أعنى ما إذا كان الاحتياط فى العباده مستلزماً للتكرار، فيأتى عليه الكلام عند تعرض الماتن له فى المسأله الرابعه إن شاء اللّه.

(١) يشترط فى العمل بالاحتياط العلم بموارده و كيفياته بالاجتهاد أو التقليد لأنه لولاه لم يتحقق الاحتياط المؤمّن من العقاب، فإن الاحتياط فى انفعال الماء القليل بالمتنجسات يقتضى التجنب عن الماء القليل الّذى لاقاه المتنجس و عدم استعماله فى رفع الخبث أو الحدث، فلو أصاب هذا الماء ثوب المكلف مثلًا فمقتضى الاحتياط عند انحصار الثوب به بناء على وجوب الصلاه عارياً عند انحصار الثوب بالنجس أن يكرّر الصلاه، بأن يصلى عارياً تاره و فى ذلك الثوب اخرى، و ليس مقتضى الاحتياط أن يؤتى بالصلاه عارياً فحسب، من جهه الاجتناب عن الماء الملاقى للمتنجس و ما أصابه ذلك الماء. و إذا فرضنا فى المثال أن الوقت لم يسع لتكرار الصلاه كشف ذلك

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٥٣

[أقسام الاحتياط]

[٣] مسأله ٣: قد يكون الاحتياط فى الفعل كما إذا احتمل كون الفعل واجباً و كان قاطعاً بعدم حرمته (١) و قد يكون فى الترک، كما إذا احتمل حرمه فعل و كان قاطعاً بعدم وجوبه (٢) و قد يكون فى الجمع بين أمرين مع التكرار، كما إذا لم يعلم أن وظيفته القصر أو التمام (٣).

عن عدم قابليه المحل للاحتياط و وجب الامتثال تفصيلًا بتحصيل العلم بالمسأله.

و لو انحصر الماء بالماء القليل الّذى لاقاه المتنجّس فظاهر الحال يقتضى الاحتياط

بـالجمع بين التيمم و الوضوء بـذلك المـاء المشـكوك فى طهـارته، إلّـا أن هـذا الاحتيـاط على خلاف الاحتياط، لأن الماء على تقـدير نجاسـته تسـتتبع تنجس أعضاء الوضوء و نجاسه البـدن مانعه عن صـحه الصـلاه. فلا مناص فى مثله من الامتثال التفصـيلى بتحصيل العلم بالمسأله وجداناً أو تعبداً لعدم إمكان الاحتياط فيه. فمعرفه موارد الاحتياط و كيفياته مما لا بدّ منه عند الاحتياط.

(١) كما فى الدعاء عند رؤيه الهلال، لاحتمال وجوبه مع القطع بعدم حرمته.

(٢) كما فى شرب التتن لاحتمال حرمته مع القطع بعدم وجوبه، لأنه لم يكن موجوداً فى عصرهم (عليهم السّلام) أو لو كان، فلا يحتمل وجوبه جزماً.

(٣) أو أن وظيفته الظهر أو الجمعه و هكذا.

ثمّ إن ذلك قـد يكون فى عملين مسـتقلين كما مثّل، و قد يكون فى عمل واحد، كما إذا دار الأمر بين وجوب الجهر و الإخفات كما فى صـلاه الظهر يوم الجمعه للأمر بالإجهار فيها فى جمله من الأخبار، و مقتضـى الاحتياط حينئذٍ أن يكرّر القراءه فيها مرتين فيقرأهـا إخفاتـاً تـارهً و إجهـاراً اخرى ناوياً فى إحـداهما القراءه المأمور بها، و فى ثانيتهما عنوان القرآنيه لجواز قراءه القرآن فى الصلاه، هذا.

و قـد يكون الاحتيـاط فى الجمع فى الترک، كمـا إذا علم بحرمه أحـد فعلين فـإن الاحتياط يقتضـى تركهما معاً. و قـد يكون فى الجمع بين الإتيان بأحـد الفعلين و ترک الآخر كما إذا علم إجمالًا بوجوب الأوّل أو حرمه الثانى. و هذان لم يتعرض لهما الماتن (قدّس سرّه).

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ۵۴

[فى حكم الاحتياط المستلزم للتكرار]

[۴] مسأله ۴: الأقوى جواز الاحتياط و لو كان مستلزماً للتكرار و أمكن الاجتهاد أو التقليد (١).

---

(١) كما إذا تردّد الواجب بين القصر و التمام أو الظهر

و العصـر أو غيرهمـا من الأمثله، فهل يجوز فيه الاحتياط بالتكرار مع التمكن من الامتثال التفصـيلى بتحصـيل العلم بالواجب أو لا يجوز؟

قد يقال بعدم الجواز نظراً إلى أنه مخلّ بقصد الوجه و التمييز و مناف للجزم بالنيّه و لأن التحرك عن الأمر الجزمى و امتثال الأمر تفصـيلًا فى مرتبه سابقه على التحرك عن احتماله كما يراه شـيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) «۱» و مع الشك فى أنهما عرضـيان أو أن الثانى فى طول الأول يرجع إلى قاعده الاشتغال، و مقتضاها عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط مع التمكن من الامتثال التفصيلى.

و هـذه الوجوه قـد قـدّمنا عنهـا الجواب و لاـ حاجه إلى إعادته. بل لو سـلّمناها فى الاحتياط غير المسـتلزم للتكرار، لم نتمكن من تتميمهـا فى الاحتيـاط المسـتلزم للتكرار بـوجه، و الـوجه فيه أن الجزم بـالنيه لو قلنـا باعتبـاره، و إن كـان لاـ يفرق فى ذلـك بين الاحتياط المسـتلزم للتكرار و غير المستلزم له، لعدم تمكن المكلف من الجزم بها مع الاحتياط، إلّا أن الوجهين الباقيين لا يجريان فى الاحتيـاط المسـتلزم للتكرار، و ذلـك لأـن المكلف إنما يأتى بالواجب المردد بين الفعلين لوجوبه، بحيث لولا كونه واجباً لم يـأت بشـى ء من المحتملين، فقصـد الوجه أمر ممكن فى المقـام لأـن معناه أن يؤتى بالعمل لوجوبه أو اسـتحبابه و قـد عرفت أن المكلف إنما يأتى بالعمل لوجوبه.

نعـم، الاحتيـاط المسـتلزم للتكرار فاقـد للتمييز، إذ لاـ يمكـن معه تمييز أن أيـاً منهمـا واجب و أيهمـا مسـتحب أو مبـاح. كمـا أن المكلف إنمـا ينبعث إلى الإتيـان بـالواجب المردد بين الفعلين عن الأـمر الجزمى المتعلق به، و غايه الأمر أنه لا يتمكن من تطبيق الواجب على المأتى به، لا أنه ينبعث إليه عن احتمال الأمر

و ذلك للعلم بوجوب

---

(۱) أجود التقریرات ۲: ۴۴.

....

أحدهما على الفرض، فهذان الوجهان لا يأتيان فی المقام.

نعم، قد يستشكل فی الاحتياط فی العبادات إذا كان مستلزماً للتكرار، بأن الاحتياط بالتكرار يعدّ عند العقلاء لعباً و عبثاً بأمر السيد، إذ المكلف مع قدرته على تحصيل العلم بواجبه وجداناً أو تعبداً و تمكنه من الإتيان به من غير ضم ضميمه، يأتی به مع الضمائم فی ضمن أفعال متعدده، و ما كان عبثاً و لعباً كيف يمكن أن يقع مصداقاً للامتثال، لأن اللعب و العبث مذمومان و المذموم لا يقع مصداقاً للمأمور به و المحبوب.

و يندفع بأن الاحتياط مع التكرار ليس من اللغو و العبث عند تعلق الغرض العقلائی به، كما إذا توقف تحصيل العلم بالواجب و الامتثال التفصيلی على معونه زائده كالمشی إلى مكان بعيد للمطالعه أو السؤال عمّن قلّده، و لأجل الفرار عن تحمّل المشقّه يحتاط و يمتثل بالإجمال، و معه كيف يكون تكراره لغواً و عبثاً لدى العقلاء.

على أنه إذا عدّ فی مورد لعباً و عبثاً، كما إذا فرضنا أن القبله اشتبهت بين أربع جهات و المكلف يتمكن من تحصيل العلم بالقبله من غير صعوبه، إلّا أنه أراد العمل بالاحتياط فأتی بالصلاه إلى أربع جهات، أی كرّرها أربع مرّات، و لا سيّما إذا ترددت صلاته بين القصر و التمام، لأن الاحتياط حينئذٍ إنما يتحقق بالإتيان بثمان صلوات و إذا فرضنا أن ثوبه الطاهر أيضاً مردّد بين ثوبين بلغ عدد الصلوات المأتی بها سته عشر، كما أنّا لو فرضنا تردّد المسجد أيضاً بين شيئين لا يصح السجود على أحدهما أو كان نجساً مثلًا بلغ عدد الصلوات المأتی بها احتياطاً اثنين

و ثلاثين، و قلنا إنّ تكرار صلاه واحده اثنين و ثلاثين مرّه مع التمكن من الامتثال التفصيلى و الإتيان بالواجب منها عبث و لعب، لم يمنع ذلك من الحكم بصحه الامتثال لأن الواجب من الامتثال إنما يتحقق بواحده من تلك الصلوات، و هى الصلاه الواقعه إلى القبله فى الثوب و المسجد الطاهرين، و هى صلاه صحيحه لا لعب فيها و لا عبث و إنما هما فى طريق إحراز الامتثال لا أنهما فى نفس الامتثال.

فالصحيح جواز الاحتياط فى العبادات و إن كان مستلزماً للتكرار، و عليه فيجوز ترك طريقى الاجتهاد و التقليد و الأخذ بالاحتياط استلزم التكرار أم لم يستلزم.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۵۶

[التقليد فى مسأله جواز الاحتياط و فى الضروريات و اليقينيات]

[۵] مسأله ۵: فى مسأله جواز الاحتياط يلزم أن يكون مجتهداً أو مقلداً (۱) لأن المسأله خلافيه.

[۶] مسأله ۶: فى الضروريات لا حاجه إلى التقليد كوجوب الصلاه و الصوم و نحوهما، و كذا فى اليقينيات إذا حصل له اليقين، و فى غيرهما يجب التقليد إن لم يكن مجتهداً إذا لم يمكن الاحتياط، و إن أمكن تخير بينه و بين التقليد (۲).

---

(۱) لأن جواز الاحتياط ليس من المسائل القطعيه الّتى لا تحتاج إلى الاجتهاد و التقليد، و إنما هو مورد الخلاف فلا مناص فى الاستناد إلى الاحتياط من تحصيل العلم بجوازه و مشروعيته اجتهاداً أو تقليداً، و سرّه أنه لو لم يقلّد من يجوّز الاحتياط و لم يجتهد فى جوازه، بل احتاط مع احتماله عدم الجواز لم يطمئن بعدم العقاب، لفرض احتمال الحرمه و كونه مستحقاً للعقاب بارتكابه، و حيث إن العقل يرى وجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب و يجب أن يكون المكلف مأموناً من جهته، فلا مناص من أن

يستند فی جوازه إلی التقلید أو الاجتهاد، إذ لا مؤمّن غیرهما.

و بما ذکرناه یظهر أن طرق الامتثال و إن مرّ أنها ثلاثه إلّا أنها فی الحقیقه منحصره بالتقلید و الاجتهاد بل بخصوص الاجتهاد کما تقدم فی محلّه، فتارک طریقی الاجتهاد و التقلید أیضاً لا بدّ أن یکون مجتهداً أو مقلداً فی جواز العمل بالاحتیاط.

(۲) قد أسبقنا فی أوائل الکتاب أن لزوم کون المکلف فی جمیع أفعاله و تروکه مقلداً أو محتاطاً أو مجتهداً إنما هو بحکم العقل، نظراً إلی استقلاله بوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنی العقاب، لتنجز الأحکام الواقعیه فی حقه بالعلم الإجمالی أو بالاحتمال، لأن الشبهه حکمیه و قبل الفحص، فالمکلف إذا خالف الحکم المنجّز فی حقه استحق علیه العقاب، و بما أن ما یأتی به ممّا یحتمل حرمته کما أن ما یترکه محتمل الوجوب فی الواقع، فهو یحتمل العقاب فی أفعاله و تروکه، و بهذا یستقل عقله بلزوم دفع هذا الاحتمال و تحصیل المؤمّن من العقاب علی تقدیر مخالفه عمله الواقع، و المؤمّن کما مرّ منحصر بالطرق الثلاثه المتقدمه و إن کان مرجع الأولین أیضاً إلی الاجتهاد. و من هذا یتّضح أن مورد التقلید و أخویه إنما هو ما یحتمل المکلف فیه العقاب، و أما ما علم

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۵۷

[مباحث التقلید]

[مسأله فی حکم العمل بلا تقلید و لا احتیاط]

[۷] مسأله ۷: عمل العامی بلا تقلید و لا احتیاط باطل (۱) [۱]

بإباحته أو بوجوبه أو حرمته فلا لعدم کونها مورداً لاحتمال العقاب کی یجب دفعه لدی العقل بالتقلید أو بغیره لجزمه بعدم العقاب أو بوجوده، فعلی ذلک لا حاجه إلی التقلید فی الیقینیات فضلًا عن الضروریات، هذا تمام الکلام فی الاحتیاط و یقع الکلام بعد ذلک فی التقلید.

مباحث

(۱) لم يرد بـذلك البطلان الواقعى بأن تكون أعمال العامى من غير تقليـد و لا احتياط فاسده و إن انكشـفت صـحتها بعد ذلك، كما إذا بلغ رتبه الاجتهاد وادى نظره إلى صحتها، بل المراد به البطلان عقلًا و عدم جواز الاقتصار على ما أتى به من دون تقليد و لا احتياط، و ذلک لأن قاعده الاشـتغال تقضـى حينئذٍ ببطلانه. مثلًا إذا عقد على امرأه بالفارسيه من دون أن يعلم بصحته أو يقلّد من يفتى بها، لم يجز له أن يرتّب على المرأه آثار الزوجيه. و كـذا إذا غسل المتنجّس مرّه واحـده و هو لا يعلم كفايتها لأنه ليس له أن يرتّب عليه آثار الطهاره لاحتمال بطلان العقد واقعاً، و عدم صـيروره المرأه بذلک زوجه له أو عدم طهاره المغسول و بقائه على تنجسه، فحيث إنه لم يحرز صـحه العقد أو كفايه المرّه الواحده، فقاعده الاشتغال تقتضى بطلانه و عدم كفايه الغسل مره مع قطع النظر عن الاستصحاب الجارى فيهما.

و على الجمله إذا لم يحرز المكلف صـحه عمله و احتمل معه الفساد، فمقتضـى قاعـده الاشـتغال أعنى حكم العقل بأن الاشـتغال اليقينى يستدعى البراءه اليقينيه، عدم ترتيب آثار الصحه عليه.

---

[۱] بمعنى أنه لا يجوز الاقتصار عليه فى مقام الامتثال ما لم تنكشف صحته.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۵۸

[معنى التقليد]

اشاره

[۸] مسأله ۸: التقليد هو الالتزام (۱) [۱] معنى التقليد

---

(۱) قد عرّف التقليد بوجوه:

منها: أن التقليد أخذ فتوى الغير للعمل به.

و منها: أنه الالتزام بالعمل بفتوى الغير و إن لم يعمل به بعد و لا أخذ فتواه.

و منها: غير ذلک من التفاسير.

و التحقيق: أن التقليد عنوان من عناوين العمل و طور من أطواره، و هو الاستناد إلى قول

الغیر فی مقام العمل، بأن یکون قول الغیر هو الّذی نشأ منه العمل و أنه السبب فی صدوره، فإن المقلّد فی أعماله یتّکئ و یستند إلی قول الغیر فهو المسئول عن وجهه دون العامل المقلّد.

معنی التقلید بحسب اللغه

و یرشدک إلی ذلک ملاحظه اللغه، حیث إن التقلید بمعنی جعل الشخص أو غیره ذا قلاده فیقال: تقلد السیف أی ألقی حمالته فی عنقه، و منه تقلید البدنه فی الحج لأن معناه أنه علّق بعنقها النعل لیعلم أنها هدی فیکف عنها، و فی حدیث الخلافه: «قلّدها رسول اللّه علیاً» «۱»، أی جعلها قلاده له، فمعنی أن العامی قلّد المجتهد أنه جعل أعماله علی رقبه المجتهد و عاتقه و أتی بها استناداً إلی فتواه، لا أن معناه الأخذ أو الالتزام أو غیر ذلک من الوجوه، لعدم توافق شی ء من ذلک معنی التقلید لغه. مثلًا إذا فسّرناه بالالتزام رجع معنی تقلید المجتهد إلی أن العامی جعل فتوی المجتهد و أقواله قلاده لنفسه، لا أنه جعل أعماله قلاده علی رقبه المجتهد. و قد عرفت أن المناسب لمعنی التقلید هو الثانی دون الأول، فإن لازمه صحه إطلاق المقلّد علی المجتهد دون العامی.

---

[۱] بل هو الاستناد إلی فتوی الغیر فی العمل، و لکنه مع ذلک یکفی فی جواز البقاء علی التقلید أو وجوبه تعلم الفتوی للعمل و کونه ذاکراً لها ..

---

(۱) کذا فی مجمع البحرین فی ماده (قلّد).

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۵۹

معنی التقلید بحسب الأخبار

ثمّ إن ما ذکرناه فی معنی التقلید، مضافاً إلی أنه المناسب للمعنی اللغوی قد أُشیر إلیه فی جمله من الروایات کمعتبره عبد الرحمن بن الحجاج قال: «کان أبو عبد اللّه (علیه السّلام) قاعداً فی حلقه ربیعه الرأی، فجاء أعرابی فسأل ربیعه الرأی عن مسأله فأجابه، فلمّا سکت قال له الأعرابی: أ هو فی عنقک؟ فسکت عنه ربیعه و لم یردّ علیه شیئاً، فأعاد المسأله علیه فأجابه بمثل ذلک، فقال له الأعرابی: أ هو فی عنقک؟ فسکت

ربیعه، فقال أبو عبد اللّه (علیه السّلام): هو فی عنقه قال أو لم یقل، و کل مفتٍ ضامن» «۱».

و کالأخبار المستفیضه الداله علی أن «من أفتی بغیر علم فعلیه وزر من عمل به» «۲».

و یؤید ذلک ما ورد فی الحج «من أن کفاره تقلیم الأظافر علی من أفتی به» «۳» لا علی المباشر.

و من ذلک یستکشف بوضوح أن ما ذکرناه فی معنی التقلید هو المعنی المتفاهم العرفی من لفظه التقلید عند إطلاقها، بل علیه جرت اللغه الدارجه فی عصرنا حیث تری یقولون: قلّدتک الدعاء و الزیاره. إذن الاصطلاح الدارج و اللغه و العرف متطابقه علی أن التقلید هو الاستناد إلی قول الغیر فی مقام العمل، هذا.

إلّا أن صاحب الکفایه (قدّس سرّه) لم یرتض بذلک و ذهب إلی أن التقلید هو الأخذ و الالتزام، و منع عن تفسیره بالعمل استناداً إلی رأی الغیر، نظراً إلی أن التقلید إذا کان نفس العمل علی طبق فتوی الغیر فأوّل عمل یصدر من المکلف یصدر من غیر تقلید، لأن ذلک العمل غیر مسبوق بالتقلید الّذی هو العمل، مع أن العمل لا بدّ أن یکون مسبوقاً بالتقلید، لأن المکلف لا بدّ أن یستند فی أعماله إلی حجه فکما أن المجتهد یستند إلی اجتهاده و هو أمر سابق علی عمله، کذلک العامیّ لا بدّ أن یستند إلی

---

(۱) وسائل الشیعه ۲۷: ۲۲۰/ أبواب آداب القاضی ب ۷ ح ۲.

(۲) ورد بهذا المضمون فی وسائل الشیعه ۲۷: ۲۰/ أبواب صفات القاضی ب ۴.

(۳) ورد بهذا المضمون فی وسائل الشیعه ۱۳: ۱۶۴/ أبواب بقیه کفارات الإحرام ب ۱۳.

....

التقلید و یلزم أن یکون تقلیده سابقاً علی عمله «۱».

و یرد

عليه: أن التقليد كما مرّ لون و عنوان للعمل، فهو أمر مقارن معه و لا يعتبر فيه السبق زماناً، فإذا عمل المكلّف عملًا مستنداً إلى فتوى الغير، كان ذلك العمل مقروناً بالتقليد لا محاله و هو كاف فی صحته، و لا دليل على اعتبار سبق التقليد على العمل.

و قد يورد على تفسير التقليد بما ذكرناه، بأن ذلك مستلزم للدور فإن مشروعيه العباده و صحتها من المقلد تتوقف على تقليده، إذ لو لم يقلّد لم يتمكن من الإتيان بها بما أنها مأمور بها حتى تقع عباده، فلو كان تقليده متوقفاً على إتيانه بالعباده لعدم تحقق التقليد إلّا بالعمل، لدار.

و يندفع بأن المتوقف عليه، غير المتوقف عليه، و ذلك لأن مشروعيه أی عمل عبادی أو غيره لا يمكن أن تكون ثابته بالتقليد، لعدم كونه مشرعاً فی الدين. بل إنما تتوقف المشروعيه على الدليل و لو كان هو فتوى مقلده. نعم، إذا أتى المكلف بالعمل بعد العلم بمشروعيته مستنداً فيه إلى فتوى المجتهد، انطبق عليه التقليد لا محاله. فالتقليد و إن كان متوقفاً على العمل إلّا أنه لا يتوقف على التقليد بوجه، فلا توقف فی البين، و على الجمله أن التقليد إنما يتحقق بالعمل على قول الغير و لا توقف له على الالتزام.

معنى التقليد عند اختلاف الفتاوى

و قد يقال: إنه إذا تعدد المجتهدون و اختلفوا فی الفتوى، توقف التقليد على الالتزام بالعمل على إحدى الفتويين أو الفتاوى، أو أن التقليد حينئذٍ ينتزع عن نفس الالتزام و الدليل على وجوبه حكم العقل بلزوم تحصيل الحجه على امتثال الأحكام الشرعيه.

بل عن بعضهم أن الخلاف فی أن التقليد هو العمل أو الالتزام إنما هو فيما إذا اتحد المجتهد أو تعددوا و اتفقوا فی الفتوى،

و أما مع التعدد و التعارض بين الفتويين أو

---

(۱) كفايه الأُصول: ۴۷۲.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۶۱

....

الفتـاوى، فلاـ ينبغى التردد فى أنه يجب الالتزام بإحـدى الفتويين أو الفتاوى، لأن موضوع الحجيه لا يتحقق حينئـذٍ إلّا بالالتزام، و هو مقدمه لتطبيق العمل على طبقها و الوجه فيه: أن الحجه يمتنع أن يكون هو الجميع لاستلزامه الجمع بين المتناقضين، و لا واحد معيّن لأـنه بلاـ مرجـح، كما يمتنع الحكم بالتساقط و الرجوع إلى غير الفتوى لأنه خلاف السـيره و الإجماع، إذن يتعيّن أن تكون الحجه مـا يختـاره المكلّف و يلـتزم به و حاصـله: أن الحجه فى مفروض الكلاـم هى إحـدى الفتويين أو الفتـاوى تخييراً و التميز حينئذٍ بالاختيار و الالتزام، هذا.

و يأتى منّا إن شاء اللّه فى المسأله الثالثه عشـره عنـد تعرض الماتن (قدّس سرّه) لمسأله ما إذا كان هناك مجتهدان متساويان فى الفضـيله و حكمـه فيهـا بـالتخيير: أن الحجيـه التخييريه بـأى معنى فسّـرت أمر لاـ محصـل له فى المقـام، و أن الـوظيفه حينئـذٍ هو الاحتياط لسقوط الفتويين أو الفتاوى عن الحجيه بالتعارض، إذن لا توقف للتقليـد على الالتزام فضـلًا عن أن يكون التقليد نفس الالتزام عند تعدد المجتهد و اختلافهم فى الفتوى.

ثـمّ إن التكلـم فى مفهـوم التقليـد لاـ يكـاد أن يـترتب عليه ثمره فقهيه، اللّهُمَّ إلّـا فى النـذر، و ذلـك لعـدم وروده فى شـى ء من الروايـات. نعم، ورد فى روايه الاحتجـاج «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لـدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه» «۱» إلّـا أنها روايه مرسـله غير قابله للاعتماد عليها. إذن فلم يؤخـذ عنوان التقليـد فى موضوع أى حكم لنتكلم عن مفهومه و معناه. و أما

أخذه فى مسألتى البقاء على تقليد الميت، و العدول من الحى إلى غيره فهو إنما يتراءى فى كلمات الأصحاب (قدّس اللّه أسرارهم) حيث عنونوا المسألتين كما نقلناه، و من المعلوم أنهما بهذين العنوانين غير واردتين فى الأخبار.

نعم، سبق إلى بعض الأذهان أن حكم المسألتين مبنى على معنى التقليد فيختلف الحال فيهما باختلافه، لأنا لو فسّرناه بالالتزام و فرضنا أن المكلف التزم بالعمل بفتوى

---

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ١٣١/ أبواب صفات القاضى ب ١٠ ح ٢٠.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٦٢

....

مجتهد ثمّ مات ذلك المجتهد، فله أن يعمل على فتاواه لأنه من البقاء على تقليد الميت و ليس تقليداً ابتدائياً له، و هذا بخلاف ما إذا فسّرناه بالاستناد إلى فتوى المجتهد فى مقام العمل، لأنه حينئذٍ من تقليد الميت ابتداءً لعدم استناد المكلف إلى شى ء من فتاوى المجتهد الميت حال حياته، و إنما التزم بأن يعمل على طبقها فلا يجوز أن يرجع إلى الميت حينئذٍ. و كذلك الكلام فى المسأله الثانيه لأنه إذا التزم بالعمل بفتيا مجتهد و فسّرنا التقليد بالالتزام حرم عليه العدول عن تقليده لأنه قد قلّده تقليداً صحيحاً و لا مرخّص له للعدول، و هذا بخلاف ما إذا قلنا إن التقليد هو الاستناد إلى فتوى المجتهد فى مقام العمل لأنه حينئذٍ لم يتحقق منه تقليد المجتهد ليحرم عليه العدول، بل لا يكون رجوعه لغيره عدولًا من مجتهد إلى مجتهد آخر، هذا.

و لكنّا سنبيّن قريباً أن المسألتين لا يختلف حكمهما بالاختلاف فى معنى التقليد لعدم ابتنائهما عليه حيث إن لكل من المسألتين مبنى لا يفرق فيه الحال بين أن يكون التقليد بمعنى الالتزام أو بمعنى آخر كما يأتى فى محلّه، إذن صحّ ما

ذكرناه من أن عنوان التقليد لم يرد فى شى ء من الأدله حتى نبحث عن مفهومه.

بقى شـى ء و هو أن مسأله التقليد ليست تقليديه و توضـيحه: أنّا قد أسبقنا أن كل مكلّف يعلم علماً إجمالياً بثبوت أحكام إلزاميه فى الشريعه المقدسه من وجوب أو تحريم، و به تنجّزت الأحكام الواقعيه عليه، و هو يقتضى الخروج عن عهدتها لاستقلال العقل بوجوب الخروج عن عهده التكاليف المتوجّهه إلى العبد من سيّده و المكلف لدى الامتثال إما أن يأتى بنفس الواجبات الواقعيه و يترك المحرمات، و إما أن يعتمـد على ما يعـذّره على تقـدير الخطأ و هو ما قطع بحجيته، إذ لا يجوز لدى العقل الاعتماد على غير ما علم بحجيته حيث يحتمل معه العقاب، و على هـذا يترتب أن العامى لا بـدّ فى اسـتناده إلى فتوى المجتهـد أن يكون قاطعاً بحجيتهـا فى حقه، أو يعتمـد فى ذلـك على مـا يقطع بحجيته، و لا ـ يسوغ له أن يسـتند فى تقليـده على ما لا يعلم بحجيته إذ معه يحتمـل العقاب على أفعاله و تروكه و عليه لا يمكن أن تكون مسأله التقليـد تقليـديه، بل لا بـدّ أن تكون ثابته بالاجتهاد. نعم، لا مانع من التقليد فى خصوصياته كما يأتى عليها الكلام، إلّا أن أصل جوازه لا بدّ أن يستند إلى الاجتهاد.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۶۳

ما يمكن أن يعتمد عليه العامى

الّذى يمكن أن يعتمد عليه العامى فى حجيه فتوى المجتهد فى حقّه أمران:

أحدهما: الارتكاز الثابت ببناء العقلاء، حيث جرى بناؤهم فى كل حرفه و صنعه بل فى كل أمر راجع إلى المعاش و المعاد، على رجوع الجاهل إلى العالم لأنه أهل الخبره و الاطلاع، و لم يرد من هذه السيره ردع فى الشريعه

المقدسه. و هذه السيره و البناء و إن جاز أن لا يلتفت إليهما العامى مفصلًا، إلّا أنهما مرتكزان فى ذهنه بحيث يلتفت إليهما و يعلم بهما تفصيلًا بأدنى إشاره و تنبيه.

و ثانيهما: دليل الانسداد، و تقريبه أن كل أحد يعلم بثبوت أحكام إلزاميه فى حقه كما يعلم أنه غير مفوّض فى أفعاله بحيث له أن يفعل ما يشاء و يترک ما يريد، و هذان العلمان ينتجان استقلال العقل بلزوم الخروج عن عهده التكاليف الواقعيه المنجّزه بعلمه، و طريق الخروج عنها منحصر فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد.

أما الاجتهاد، فهو غير متيسّر على الكثير بل على الجميع، لأن كل مجتهد كان برهه من الزمان مقلداً أو محتاطاً لا محاله، و كونه مجتهداً منذ بلوغه و إن كان قد يتفق إلّا أنه أمر نادر جدّاً، فلا يمكن أن يكون الاجتهاد واجباً عينياً على كل أحد بل لعلّه خلاف الضروره بين المسلمين.

و أمّا الاحتياط، فهو كالاجتهاد غير ميسور له لعدم تمكنه من تشخيص موارده، على أنّا لا نحتمل أن تكون الشريعه المقدسه مبتنيه على الاحتياط. إذن يتعيّن على العامى التقليد لانحصار الطريق به. و بهذا الطريق يستكشف العقل أن الشارع قد نصب فى الشريعه طريقاً آخر إلى الأحكام الواقعيه بالإضافه إلى العامى فلا يسوغ له أن يأخذ بالعمل بمظنوناته و يترک مشكوكاته و موهوماته، و ذلک لأنه ليس للمقلّد ظنّ بالأحكام فإنه ليس من أهل النظر و الاجتهاد. على أن ظنّه كشكّه و وهمه لا أقربيه له إلى الواقع بالنسبه إلى شقيقيه، لعدم ابتنائه على النظر فى أدله الأحكام فليس له طريق أقرب إلى الواقع من فتوى مقلّده.

و على الجمله أن دليل الانسداد و إن لم يتم بالإضافه

إلى المجتهد، فإن من يرى انسداد باب العلم الّذى من مقدماته عدم التمكن من الاجتهاد، كيف يرخّص الرجوع

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۶۴

....

إلى فتوى من يرى انفتاحه و يـدعى التمكن من الاجتهاد و ذلك لعلمه بخطئه و مع تخطئته لا يتمكن العامّى من الرجوع إليه، إلّا أنه تام بالإضافه إلى العامّى كما عرفت هذا كلّه فيما يمكن أن يعتمد عليه العامى فى المقام.

ما دلّ على جواز التقليد

و أما ما يمكن أن يستدل به المجتهد على جواز التقليد فى الشريعه المقدسه فهو أُمور:

منها: السيره العقلائيه الممضاه بعدم الردع عنها و قد تقدمت، و هى تقتضى جواز التقليد و الإفتاء كليهما.

و منهـا: قوله عزّ من قائل فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الـدِّينِ وَ لِيُنْـذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْـذَرُونَ «۱» فإنها تدلنا على وجوب النفر حسبما تقتضيه لولا التحضيضيه، كما تدلنا على وجوب التفقه و الإنذار لأنهما الغايه الداعيه إلى الأمر بالنفر، و تـدلنا أيضاً على أن مطلوبيه التفقه و الإنـذار ليست لأجل نفسيهما، بل من جهه احتمال التحذر بواسـطتهما، فالغايه من ذينک الواجبين هو التحـذر عنـد الإنـذار، و حيث إن الآيه مطلقه فيسـتفاد منها أن التحـذر عقيب الإنـذار واجب مطلقاً، سواء حصل العلم من إنذار المنذرين أم لم يحصل.

و توضيحه: أن الحذر على ما يستفاد من مشتقاته و موارد استعمالاته، عنوان للعمل و ليس عباره عن الخوف النفسانى فحسب، و معنـاه التحفـظ عن الوقوع فيمـا لا يراد من المخاوف و المهالک، مثلًا إذا حمل المسافر سـلاحه فى الطريق المحتمل فيه اللّص أو السبع للمدافعه عن نفسه أو ماله يقال: إنه تحذّر فهو فعل اختيارى و ليس بمعنى الخوف كما مر، و

قد دلت الآیه المبارکه علی وجوبه، و بما أن التحذر غیر مقید فیها بصوره حصول العلم من إنذار المنذرین لکی یجب التحذر بالعلم المستند إلی الإنذار، فلا مناص من الالتزام بوجوب التحذر عقیب الإنذار مطلقاً، حصل للمتحذر علم من إنذار المنذرین أم لم یحصل.

---

(۱) التوبه ۹: ۱۲۲.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۶۵

....

و علی الجمله أن للآیه المبارکه دلالات.

منها: دلالتها علی وجوب التقلید فی الأحکام، لدلالتها علی وجوب التحذر بانذار الفقیه و هو إنما یتحقق بالعمل علی إنذاره و فتواه.

و منها: دلالتها علی وجوب الإفتاء، و ذلک لدلالتها علی وجوب الإنذار فإن الإنذار قد یکون بالدلاله المطابقیه وفد یکون ضمنیاً أو بالالتزام، و إفتاء المجتهد بالحرمه أو الوجوب یتضمن الإنذار باستحقاق العقاب عند ترکه الواجب أو إتیانه الحرام.

و منها: دلالتها علی حجیه إنذار الفقیه و إفتائه، و ذلک لأنه لو لم یکن إنذاره حجه شرعاً، لم یکن أی مقتض لوجوب التحذر بالإنذار لقاعده قبح العقاب بلا بیان فوجوب التحذّر عند إنذار الفقیه یستلزم حجیه الإنذار لا محاله، هذا.

و قد یقال: إن الفقاهه و الاجتهاد فی الصدر الأوّل غیر الفقاهه و الاجتهاد فی العصور المتأخره، لأن التفقه فی الأعصار السابقه إنما کان بسؤال الأحکام و سماعها عن المعصومین (علیهم السّلام)، و لم یکن وقتئذٍ من الاجتهاد بالمعنی المصطلح علیه عین و لا أثر، إذن لا دلاله للآیه المبارکه علی حجیه إنذار الفقیه بالمعنی المصطلح لتدل علی حجیه فتواه، و إنما تدل علی حجیه النقل و الروایه، لأن إنذار الفقیه بالمعنی المتقدم إنما هو بنقله الحکم الّذی سمعه من مصادره، أو بإخباره عن أن الفعل یترتب علی ارتکابه أو علی عدم ارتکابه العقاب، و أین هذا من

التفقه بالمعنى المصطلح عليه لأنه أمر آخر يتوقف على إعمال الدقه و النظر.

و هذه المناقشه و إن أوردها بعض مشايخنا المحققين (قدّس اللّه أسرارهم) «۱» إلّا أنها مما لا يمكن المساعده عليه و ذلك:

أما أوّلًا: فلأن الآيه المباركه لمكان أخذها عنوان الفقاهه فى موضوع وجوب التحذر، ليست لها أيّه دلاله على حجيه الخبر و الروايه من جهتين:

إحداهما: أن حجيه الروايه لا يعتبر فيها أن يكون الناقل ملتفتاً إلى معناها فضلًا

---

(۱) رساله فى الاجتهاد و التقليد (الأصفهانى): ۱۸.

....

عن أن يكون فقيهاً، لكفايه الوثاقه فى حجيه نقل الألفاظ المسموعه عن المعصوم (عليه السّلام) من غير أن يتوقف على فهم المعنى بوجه.

و ثانيتهما: أن الراوى لا يعتبر فى حجيه رواياته أن يصدق عليه عنوان الفقيه، لأنه إذا روى روايه أو روايتين أو أكثر لم يصدق عليه الفقيه و إن كان ملتفتاً إلى معناها لضروره أن العلم بحكم أو بحكمين لا يكفى فى صدق الفقيه مع حجيه رواياته شرعاً.

اللّهُمَّ إلّا أن يقال: إن الآيه المباركه إذا دلت على حجيه الخبر عند صدق الفقيه على ناقله، دلت على حجيته عند عدم كون الراوى فقيهاً لعدم القول بالفصل، إلّا أن ذلك استدلال آخر غير مستند إلى الآيه، كيف و قد عرفت أن الآيه قد أُخذ فى موضوعها التفقه فى الدين. فظهر بما سردناه أن دلاله الآيه المباركه على حجيه فتوى المجتهد و جواز التقليد أقرب و أظهر من دلالتها على حجيه الخبر.

و أما ثانياً: فلعدم كون التفقه و الاجتهاد فى الأعصار السابقه مغايراً لهما فى العصور المتأخره، بل الاجتهاد أمر واحد فى الأعصار السابقه و الآتيه و الحاضره، حيث إن معناه معرفه الأحكام بالدليل

و لا ـ اختلاف فى ذلك بين العصور. نعم، يتفاوت الاجتهاد فى تلك العصور مع الاجتهاد فى مثل زماننا هذا فى السهوله و الصعوبه حيث إن التفقه فى الصدر الأوّل إنما كان بسماع الحديث، و لم تكن معرفتهم للأحكام متوقفه على تعلم اللغه، لكونهم من أهل اللسان أو لو كانوا من غيرهم و لم يكونوا عارفين باللغه كانوا يسألونها عن الإمام (عليه السّلام) فلم يكن اجتهادهم متوقفاً على مقدمات، أما اللغه فلما عرفت، و أمّا حجيه الظهور و اعتبار الخبر الواحد و هما الركنان الركينان فى الاجتهاد فلأجل أنهما كانتا عندهم من المسلّمات. و هذا بخلاف الأعصار المتأخره لتوقف الاجتهاد فيها على مقدمات كثيره، إلّا أن مجرد ذلك لا ـ يوجب التغيير فى معنى الاجتهاد، فإن المهم مما يتوقف عليه التفقه فى العصور المتأخره إنما هو مسأله تعارض الروايات، إلّا أن التعارض بين الأخبار كان يتحقق فى تلك العصور أيضاً، و من هنا كانوا يسألونهم (عليهم السّلام) عمّا إذا ورد عنهم خبران متعارضان. إذن التفقه و الاجتهاد بمعنى إعمال النظر متساويان فى الأعصار السابقه و اللّاحقه و قد كانا متحققين فى الصدر الأول أيضاً. و من هنا ورد فى مقبوله عمر بن

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، موسوعه الإمام الخوئى، ۳۳ جلد، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئى، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

موسوعه الإمام الخوئى؛ ج ۱، ص: ۶۷

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۶۷

....

حنظله: «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا ...» «۱» و فى بعض الأخبار ورد الأمر بالإفتاء صريحاً «۲».

فدعوى أن الفقاهه و الاجتهاد بالمعنى المصطلح عليه لا عين و لا أثر له

فی الأعصار السالفه مما لا- وجه له. و معه لا- موجب لاختصاص الآیه المبارکه بالحکایه و الإخبار، لشمولها الإفتاء أیضاً کما عرفت. فدلاله الآیه علی حجیه الفتوی و جواز التقلید مما لا مناقشه فیه.

و منها: قوله عزّ من قائل فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ* «۳» حیث دلت علی وجوب السؤال عند الجهل، و من الظاهر أن السؤال مقدمه للعمل فمعنی الآیه المبارکه: فاسألوا أهل الذّکر لأجل أن تعملوا علی طبق الجواب، لا أن المقصود الأصلی هو السؤال فی نفسه لوضوح أنه لغو لا- أثر له، فلا مصحح للأمر به لو لم یکن مقدمه للعمل. فتدلنا الآیه المبارکه علی جواز رجوع الجاهل إلی العالم و هو المعبّر عنه بالتقلید، و علی حجیه فتوی العالم علی الجاهل، لأنه لو لم یکن قول العالم حجه علی السائل لأصبح الأمر بالسؤال عنه لغواً ظاهراً.

و دعوی أن المراد بها وجوب السؤال عنهم حتی یحصل العلم للسائل من أجوبتهم و یعمل علی طبق علمه، و أن معنی الآیه: فاسألوا لکی تعلموا فتعملوا بعلمکم، من البعد بمکان و ذلک لأن مثل هذا الخطاب إنما هو لبیان الوظیفه عند عدم العلم و المعرفه فهو فی قبال العلم بالحال، لا أنه مقدمه لتحصیل العلم، مثلًا یقال: إذا لست بطبیب فراجع الطبیب فی العلاج، فإن المتفاهم العرفی من مثله أن الغایه من الأمر بالمراجعه، إنما هو العمل علی طبق قول الطبیب، لا أن الغایه صیروره المریض طبیباً و عالماً بالعلاج حتی یعمل علی طبق علمه و نظره، فقوله راجع الطبیب، معناه: راجعه لتعمل علی نظره لا لتکون طبیباً و تعمل بعلمک.

---

(۱) وسائل الشیعه ۲۷: ۱۳۶/ أبواب صفات القاضی ب ۱۱ ح ۱.

(۲) کأمره

(عليه السّلام) لأبان بن تغلب حيث قال: اجلس فی مسجد المدینه و أفت الناس ... راجع رجال النجاشی ص ۷.

(۳) الأنبیاء ۲۱: ۷.

....

إذن معنی الآیه المبارکه: أنه إذا لستم بعالمین فاسألوا أهل الذکر للعمل علی طبق قولهم و جوابهم، فلا مناقشه فی دلاله الآیه المبارکه من هذه الجهه.

و قد یتوهم أن تفسیر أهل الذکر فی الأخبار، بأهل الکتاب أو الأئمه (علیهم السّلام) ینافی الاستدلال بها علی جواز التقلید و رجوع الجاهل إلی العالم و الفقیه فی الأحکام.

و یندفع بأن ورود آیه فی مورد لا یقتضی اختصاصها بذلک المورد، و الآیه المبارکه قد تضمنت کبری کلیهً قد تنطبق علی أهل الکتاب و قد تنطبق علی الأئمه (علیهم السّلام) و قد تنطبق علی العالم و الفقیه، و ذلک حسبما تقتضیه المناسبات علی اختلافها باختلاف المقامات، فإن المورد إذا کان من الاعتقادیات کالنبوّه و ما یرجع إلی صفات النبی (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) فالمناسب السؤال عن علماء أهل الکتاب، لعلمهم بآثارها و علاماتها، کما أن المورد لو کان من الأحکام الفرعیه فالمناسب الرجوع فیه إلی النبی (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) أو الأئمه (علیهم السّلام) و علی تقدیر عدم التمکّن من الوصول إلیهم، فالمناسب الرجوع إلی الفقهاء.

و علی الجمله، تضمنت الآیه المبارکه کبری رجوع الجاهل إلی العالم المنطبقه علی کل من أهل الکتاب و غیرهم، فالاستدلال بها من تلک الناحیه أیضاً مما لا خدشه فیه، هذا.

و لکن الصحیح أن الآیه المبارکه لا یمکن الاستدلال بها علی جواز التقلید، و ذلک لأن موردها ینافی القبول التعبدی، حیث إن موردها من الأُصول الاعتقادیه بقرینه الآیه السابقه علیها و هی

وَ مٰا أَرْسَلْنٰا قَبْلَكَ إِلاّٰ رِجٰالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاٰ تَعْلَمُونَ. و هو ردّ لاستغرابهم تخصيصه سبحانه رجلًا بالنبوه من بينهم فموردها النبوه و يعتبر فيها العلم و المعرفه و لا يكفى فيها مجرد السؤال من دون أن يحصل به الإذعان. فلا مجال للاستدلال بها على قبول فتوى الفقيه تعبداً من دون أن يحصل منها العلم بالمسأله.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۶۹

الآيات الناهيه عن التقليد

ثمّ إن هناك آيات وردت فى النهى عن التقليد و ذمه كقوله عزّ من قائل وَ إِذٰا قِيلَ لَهُمْ تَعٰالَوْا إِلىٰ مٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ وَ إِلَى الرَّسُولِ قٰالُوا حَسْبُنٰا مٰا وَجَدْنٰا عَلَيْهِ آبٰاءَنٰا أَ وَ لَوْ كٰانَ آبٰاؤُهُمْ لاٰ يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَ لاٰ يَهْتَدُونَ «۱» و قوله وَ إِذٰا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ قٰالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مٰا أَلْفَيْنٰا عَلَيْهِ آبٰاءَنٰا أَ وَ لَوْ كٰانَ آبٰاؤُهُمْ لاٰ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَ لاٰ يَهْتَدُونَ «۲» و غير ذلك من الآيات إلّا أنها أجنبيه عمّا نحن بصدده، فإن محل الكلام إنما هو التقليد فى الأحكام الفرعيه بالإضافه إلى العوام غير المتمكن من تحصيل العلم بالمسأله و الآيات المباركه إنما وردت فى ذم التقليد فى الأُصول، حيث كانوا يتبعون آباءهم فى أديانهم، مع أن الفطره قاضيه بعدم جواز التقليد من مثلهم و لو فى غير الأصول و ذلك لأنه من رجوع الجاهل إلى جاهل مثله و من قياده الأعمى لمثله، فالذم فيها راجع إلى ذلك. مضافاً إلى أن الأُمور الاعتقاديه يعتبر فيها العلم و المعرفه و لا يسوغ فيها الاكتفاء بالتقليد، و ليس فى شى ء من الآيات المتقدمه ما يدل على النهى عن التقليد فى الفروع عن العالمين بها، لمن لا

يتمكن من العلم بالأحكام.

و أمّا الآيات الناهيه عن الظن، فهى أيضاً كسابقتها فى عدم الدلاله على حرمه التقليد لما بيّناه فى محلّه من أن النهى فى تلك الآيات ليس نهياً مولوياً، و إنما هو إرشاد إلى ما استقل به العقل، إذ الظن يقترن دائماً باحتمال الخلاف فالعمل به مقرون باحتمال العقاب لا محاله، و دفع العقاب المحتمل مما استقل به من العقل، و النهى فى الآيات المباركه إرشاد إليه. و من ثمه قلنا فى محله إن حجيه أى حجه لا بدّ من أن تنتهى إلى العلم، إذ لو لم تكن كذلك لاحتمل معها العقاب و العقل مستقل بلزوم دفعه.

و على الجمله، أن دلاله آيه النفر على حجيه الفتوى و جواز التقليد مما لا إشكال فيه، و لا يعارضها شى ء من الآيات المباركه.

و منها: الروايات الداله على جواز العمل بالتقليد و حجيه الفتوى فى الفروع، و هى كثيره بالغه حدّ التواتر الإجمالى و إن لم تكن متواتره مضموناً. و بها يظهر أن الأدله

---

(۱) المائده ۵: ۱۰۴.

(۲) البقره ۲: ۱۷۰.

اللفظيه و السيره و العقل مطبقه على جواز التقليد و حجيه فتوى الفقيه. و تلك الأخبار على طوائف:

الاولى: الأخبار المشتمله على إرجاع الناس إلى أشخاص معينين أو إلى عنوان من العناوين المنطبقه عليهم، كالارجاع إلى العمرى و ابنه، و يونس بن عبد الرحمن و زكريا بن آدم، و يونس مولى آل يقطين، و الإرجاع إلى رواه حديثهم إلى غير ذلك من الروايات «۱». و حيث إن دلالتها على الإرجاع إلى هؤلاء مطلقه فتشمل ما إذا كان ما يؤدّونه فى مقام الجواب، ما وصل إليه نظرهم من الجمع بين الروايتين المتعارضتين أو

حمل المطلق على المقيد أو التمسک بالعام عند الشک فی التخصیص أو غیر ذلک من أنحاء الاجتهاد و الاستنباط، و ما إذا کان جوابهم بنقل الألفاظ الّتی سمعوها عنهم (علیهم السّلام).

و أظهر منها قوله (علیه السّلام) فی روایه إسحاق بن یعقوب: «و أما الحوادث

---

(۱) أحمد بن إسحاق عن أبی الحسن (علیه السّلام) قال: «سألته و قلت: من أُعامل؟ و عمّن آخذ؟ و قول من أقبل؟ فقال: العمری ثقتی فما أدی إلیک عنی، فعنی یؤدی و ما قال لک عنی فعنی یقول فاسمع له و أطع فإنه الثقه المأمون». قال: «و سألت أبا محمد (علیه السّلام) عن مثل ذلک فقال: العمری و ابنه ثقتان فما أدیا إلیک عنی، فعنی یؤدیان و ما قالا لک فعنی یقولان، فاسمع لهما و أطعهما فإنهما الثقتان المأمونان».

عبد العزیز بن المهتدی و الحسن بن علی بن یقطین جمیعاً عن الرضا (علیه السّلام) قال: «قلت: لا أکاد أصل إلیک أسألک عن کل ما أحتاج إلیه من معالم دینی أ فیونس بن عبد الرحمٰن ثقه آخذ عنه ما أحتاج إلیه من معالم دینی؟ فقال: نعم».

عبد العزیز بن المهتدی قال: «قلت للرضا (علیه السّلام) إن شقتی بعیده فلست أصل إلیک فی کل وقت، فآخذ معالم دینی عن یونس مولی آل یقطین؟ قال: نعم».

علی بن المسیب الهمدانی قال: «قلت للرضا (علیه السّلام): شقتی بعیده و لست أصل إلیک فی کل وقت فممن آخذ معالم دینی؟ قال: من زکریا بن آدم القمی المأمون علی الدین و الدنیا».

إسحاق بن یعقوب قال: «سألت محمد بن عثمان العمری أن یوصل لی کتاباً قد سألت فیه عن مسائل أشکلت علیّ فورد التوقیع بخط مولانا صاحب الزمان (علیه السّلام) أما

ما سألت عنه أرشدک اللّه و ثبّتک ... إلی أن قال: و أما الحوادث الواقعه فارجعوا فیها إلی رواه حدیثنا». وسائل الشیعه ۲۷: ۱۳۸/ أبواب صفات القاضی ب ۱۱، ح ۴، ۹، ۲۷، ۳۳، ۳۵.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۷۱

....

الواقعه فارجعوا فیها إلی رواه حدیثنا» «۱» و ذلک لأن الحوادث الواقعه قد لا تکون منصوصه فلا یمکن أن یجاب فیها إلّا بالاجتهاد و إعمال النظر. و أما التعبیر فیها برواه الحدیث دون العلماء أو الفقهاء، فلعل السرّ فیه أن علماء الشیعه لیس لهم رأی من عند أنفسهم فی قبال الأئمه (علیهم السّلام) فإنهم لا یستندون إلی القیاس و الاستحسان و الاستقراء الناقص و غیر ذلک مما یعتمد علیه المخالفون، و إنما یفتون بالروایات المأثوره عنهم (علیهم السّلام) فهم فی الحقیقه لیسوا إلّا رواه حدیثهم.

الثانیه: الأخبار المشتمله علی الأمر الصریح بافتاء بعض أصحابهم (علیهم السّلام) کقوله لأبان بن تغلب: «اجلس فی (مسجد) مجلس المدینه و أفت الناس فإنی أحب أن یری فی شیعتی مثلک» «۲» و قوله لمعاذ بن مسلم النحوی: «بلغنی أنک تقعد فی الجامع فتفتی الناس؟ قلت: نعم و أردت أن أسألک عن ذلک قبل أن أخرج، إنی أقعد فی المسجد فیجی ء الرجل فیسألنی عن الشی ء فإذا عرفته بالخلاف لکم أخبرته بما یفعلون، و یجی ء الرجل أعرفه بمودّتکم و حبکم فأُخبره بما جاء عنکم، و یجی ء الرجل لا أعرفه و لا أدری من هو فأقول جاء عن فلان کذا، و جاء عن فلان کذا فادخل قولکم فیما بین ذلک فقال لی: اصنع کذا فإنی کذا أصنع» «۳».

و هذه الطائفه لا إشکال فی دلالتها علی جواز الإفتاء فی الأحکام، کما أنها تدلنا علی جواز

التقليـد و الرجوع إلى مثل أبان أو معاذ، إذ لو لم يجز تقليده بأن لم يكن فتواه حجه على السائل لم يكن فائده فى أمرهم (عليهم السّلام) بإفتائه لأنه حينئذ لغو و مما لا أثر له.

الثالثه: الأخبار الناهيه عن الإفتاء بغير علم و عن القضاء بالرأى و الاسـتحسان و المقاييس، و هى كثيره عنون لها باباً فى الوسائل و أسماه باب عدم جواز القضاء و الحكم بالرأى و الاجتهاد و المقاييس و نحوها من الاستنباطات الظنيه فى نفس

---

(۱) وسائل الشيعه ۲۷: ۱۴۰/ أبواب صفات القاضى ب ۱۱ ح ۹.

(۲) المرويه فى رجال النجاشى ص ۸۷.

(۳) وسائل الشيعه ۲۷: ۱۴۸/ أبواب صفات القاضى ب ۱۱ ح ۳۶.

بالعمـل بقول مجتهـد معين و إن لم يعمـل بعـد، بل و لو لم يأخـذ فتواه، فإذا أخـذ رسالته و التزم بالعمل بما فيها كفى فى تحقق التقليد (۱).

الأحكام الشرعيه «۱». و هى تـدل على حرمه الإفتاء بمثل القياس و الاسـتحسان و غيرهما مما هو متـداول عند المخالفين لأنه من الإفتـاء بغير علـم، كمـا أنهـا تـدل على جـواز الإفتـاء عـن مـدرك صـحيح كالأخبـار المـأثوره عنهم (عليهم السّـلام) على مـا هو المتعارف عند علماء الشيعه (قدّس اللّه أسرارهم).

(۱) إن من يجوز تقليـده إما أن يتحـد و إما أن يتعـدد، و على الثانى إما أن يتفقوا فى الفتوى و إما أن يختلفوا، و على جميع هذه التقادير لا يرجع التقييد بالتعيين فى كلامه (قدّس سرّه) إلى محصل و ذلك:

أمّا فى صوره الاتحاد، فلوضوح أنه لا تعدد لمن يجوز تقليده ليجب تعيينه أو لا يجب.

و أمّا عند التعدد مع الاتفاق فى الفتوى، فلما تأتى الإشاره إليه

فی المسأله الثامنه عشره من أن الحجیه إنما ترتبت علی طبیعی فتوی الفقیه علی نحو صرف الوجود و هذا ینطبق علی القلیل و الکثیر. إذن الحجه هو الجامع بین الفتویین أو الفتاوی سواء تساووا فی الفضیله أم اختلفوا، فإن حال المقام حال الخبرین إذا دلّ کلاهما علی حکم واحد، حیث إن المجتهد إذا أفتی مستنداً إلی الجامع بینهما، فقد استند إلی الحجه و إن لم یعیّن أحدهما، إذ لا دلیل علی لزوم تعیین المستند بوجه، بل التعیین أمر غیر ممکن لأنه بلا مرجح، فالحجه هو الجامع بین الروایتین.

و أمّا عند التعدد مع الاختلاف فی الفتوی، فلما یوافیک فی المسأله الثالثه عشره من أن الوظیفه حینئذٍ هو الاحتیاط، لسقوط الفتویین أو الفتاوی عن الحجیه بالتعارض فلا حجه لیجب تعیینها أو لا یجب.

هذا کلّه إذا أُرید بالمعیّن ما یقابل المتعدد. و أمّا لو أُرید به ما یقابل المردد فالتقیید صحیح، إلّا أنه أمر لا حاجه إلیه لأن المردد لا ماهیه و لا وجود له لیکون قابلًا للحکم علیه بالحجیه أو بغیرها.

---

(۱) وسائل الشیعه ۲۷: ۳۵/ أبواب صفات القاضی ب ۶.

[اشتراط الحیاه فی المرجع]

اشاره

[۹] مسأله ۹: الأقوی جواز البقاء [۱] علی تقلید المیت، و لا یجوز تقلید المیت ابتداء. (۱)

اشتراط الحیاه فی المقلّد

---

(۱) قد اختلفوا فی اعتبار الحیاه فی من یرجع إلیه فی التقلید و عدمه، علی أقوال ثلاثه:

أحدها: جواز تقلید المیت مطلقاً ابتداءً و استدامه. و نسب ذلک إلی الأخباریین و وافقهم من الأُصولیین المحقق القمی (قدّس سرّه) فی جامع الشتات فی موردین حیث سئل فی أحدهما عن جواز الرجوع إلی فتوی ابن أبی عقیل (قدّس سرّه) فأجاب بما حاصله: أن الأقوی عندنا

جواز تقليد الميت بحسب الابتداء فلا مانع من الرجوع إليه «۱». و قال فى ثانيهما: إن الأحوط الرجوع إلى الحى «۲»، و الاحتياط فى كلامه من الاحتياط المستحب لافتائه بجواز تقليد الميت ابتداء.

و ثانيها: عدم جواز تقليد الميت مطلقاً.

و ثالثها: التفصيل بالمنع عن جواز تقليد الميت ابتداءً، و القول بجوازه بحسب البقاء.

و تحقيق الكلام فى هذه المسأله يستدعى التكلم فى مقامين:

۱- تقليد الميت ابتداءً

اشاره

ذهبت العامه إلى جوازه و من ثمّه قلّدوا أشخاصاً معيّنين من أموات علمائهم، و وقع ذلك عند أصحابنا (قدّس سرّهم) مورد الكلام، و المشهور بل المتسالم عليه عندهم عدم الجواز، و نسب القول بالجواز إلى المحدّثين و إلى الميرزا القمى (قدّس سرّه) كما مرّ.

---

[۱] بل الأقوى وجوبه فيما تعين تقليد الميت على تقدير حياته.

---

(۱) جامع الشتات ۲: ۴۲۰.

(۲) جامع الشتات ۱: ۲۷.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۷۴

....

و الصحيح، أن خلافه كمخالفه المحدّثين غير مانعين عن دعوى التسالم على عدم مشروعيه تقليد الميت ابتداءً، و سرّه أن المحقق القمى إنما جوّز تقليد الميت بحسب الابتداء تطبيقاً للمسأله على مسلكه و جرياً على ما هو الصحيح عنده من انسداد باب العلم بالأحكام، و أن الامتثال الجزمى و هو الاحتياط متعذر على المكلفين، و أن العقل يتنزل معه إلى امتثالها ظنا، لأنّه المقدور فى حقهم فالمتعين على المكلفين إنما هو العمل بالظن، بلا فرق فى ذلك بين الظن الحاصل من فتاوى العلماء الأحياء و بين الظن الحاصل من فتاوى أمواتهم.

و هـذا فاسـد مبنى و بناءً، أمّا بحسب المبنى، فلما ذكرناه فى بحث الانسـداد من أن دعوى انسداد باب العلم بالأحكام فاسده من أساسها، حيث إنها تبتنى على أحد أمرين على سبيل منع الخلو:

أحدهما: دعوى عدم حجيه

الظواهر بالنسبه إلى غير المقصودين بالافهام.

و ثانيهما: البناء على عدم حجيه الخبر الموثوق به. و قد أثبتنا فى محله حجيه كل من الظواهر و الخبر الموثوق به، و قلنا إن حجيه الظواهر غير مختصه بمن قصد إفهامه و الخبر الموثوق به كالمقطوع صحته، فدعوى الانسداد فاسده مبنى.

و أمّا بحسب البناء، فلأنا لو سلّمنا انسداد باب العلم كما يراه، فهذا إنما يقتضى اعتبار الظن على خصوص المجتهد، لأنه حينئذٍ يجب أن يعمل بظنه الحاصل من الأدله، و أما العامّى فلا، لأنه كيف يحصل له الظن بالحكم الواقعى من فتوى الميت عند مخالفه الإحياء، بل الأموات أيضاً معه فى المسأله، و بالأخص إذا كان الإحياء بأجمعهم أو بعضهم أعلم من الميت، و الاختلاف فى الفتوى بين العلماء مما لا يكاد يخفى على أحد، و معه لا يحصل للعامّى أىّ ظن بأن ما أفتى به الميت مطابق للواقع، و أن فتوى غيره من الأموات و الأحياء مخالف له كيف فإنه يحتمل خطأه حينئذٍ.

فالصحيح بناء على هذا المبنى الفاسد، أن يقال: إن العامّى يجب عليه العمل على فتوى المشهور فى المسأله، لأن فتواهم مفيده للظن فى حقه، هذا كلّه بالنسبه إلى خلاف المحقق القمى.

و أما مخالفه المحدّثين فهى أيضاً كذلك، و ذلك لأنهم إنما رخّصوا فى تقليد الميت

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۷۵

....

بحسب الابتداء، بناءً على مسلكهم من إنكار مشروعيه التقليد بالكليه، و أن رجوع العامّى إلى المجتهد إنما هو من باب الرجوع إلى رواه الحديث، كما فى روايه إسحاق بن يعقوب «و أمّا الحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا» «۱». فالمفتى ينقل الروايه لا أنه يفتى حقيقه حسب رأيه و نظره، و من الظاهر أن

حجیه الروایه و جواز العمل بها لا یتوقفان علی حیاه الراوی بوجه، لأنها حجه و یجوز العمل بها کان المحدّث حیاً أو میتاً.

و هذه الدعوی أیضاً فاسده مبنی و بناءً، أما بحسب المبنی، فلما أسلفناه من أن المستفاد من الآیات و الروایات أن الرجوع إلی المجتهد إنما هو من أجل أنه أهل الخبره و الاطلاع، و أن لنظره دخلًا فی جواز الرجوع إلیه، لا أنه من جهه کونه راوی الحدیث. و قد دلت آیه النفر علی أن إنذار الفقیه حجه، و معناه أن الفقیه بما أنه فقیه و ناظر فی الأخبار و قد جمع بین متعارضاتها و خصص عموماتها و قیّد مطلقاتها یجوز الرجوع إلیه، فإنه لا یعتبر الفقاهه فی الراوی کما مرّ، فهو من رجوع الجاهل إلی العالم و الفقیه، لا من رجوع العامّی إلی رواه الحدیث. فهذه الدعوی غیر تامه مبنی.

و أما بحسب البناء، فلأنا لو سلّمنا أن الرجوع إلی المجتهد من باب الرجوع إلی راوی الحدیث، فلا یمکننا إرجاع العامّی إلی فتوی المیت بعنوان راوی الحدیث و ذلک لأن کل شخص عامّی أو غیره علی علم من أن المسائل الشرعیه مورد الخلاف بین العلماء (قدّس اللّه أسرارهم) للاختلاف فی مدارکها و أخبارها، و بالأخص إذا کان ممن له حظ من العلم و إن لم یبلغ مرتبه الاجتهاد، لأنه إذا رجع إلی الکتب الفقهیه رأی أن للشهید قولًا و للشیخ قولًا آخر و هکذا، و مع فرض التعارض فی الأخبار لا یجوز للعامّی کالمجتهد أن یرجع إلی شی ء من المتعارضات. بل لا بدّ من ملاحظه المرجحات و الأخذ بما له مرجح من المتعارضین، و علی تقدیر تکافئهما یلاحظ أن مقتضی القاعده هو التساقط

أو التخيير. فعلى القول بأن الرجوع إلى المجتهد من الرجوع إلى راوى الحديث، و فرض عدم المرجح فى البين، و القول بأن القاعده تقتضى التخيير فى المتكافئين، لا بأس برجوعه إلى فتوى الميت فلا مجوّز للحكم بجواز رجوعه إلى

---

(۱) وسائل الشيعه ۲۷: ۱۴۰/ أبواب صفات القاضى ب ۱۱ ح ۹.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۷۶

....

الميت على نحو الإطلاق.

و ملخص الكلام: أن مخالفه المحدّثين و المحقق القمى (قدّس سرّه) ليست مخالفه فى المسأله و محل الكلام، إذ لعلّها مبتنيه على مسلكهما كما مرّ، و أمّا أن المحقق لو كان بانياً على الانفتاح، و المحدّثين لو كانوا بانين على أن الرجوع إلى المجتهد من باب الرجوع إلى العالم و أهل الاطلاع، كانا يجوّزان تقليد الميت ابتداءً فلا علم لنا به، و كيف كان فلا بدّ من التكلم فيما استدل به على جواز تقليد الميت ابتداءً.

أدله المثبتين

اشاره

و قد استدلوا عليه بوجوه:

منها: دعوى أن الآيات و الروايات الوارده فى حجيه فتوى الفقيه غير مقيّده بحال الحياه

فمقتضى إطلاق الأدله عدم الفرق فى حجيتها بين الحياه و الممات، لأنها كما تشمل فتوى المجتهد الحى كذلك تشمل فتوى المجتهد الميت، فالنتيجه هو التخيير لا محاله.

و يدفعه: أن الآيات و الروايات على تقدير إطلاقهما و شمولهما فتوى الميت فى نفسها لا يمكن التمسك بهما فى المقام، و ذلك لما مرّ من أن العلماء أحياءهم و أمواتهم مختلفون فى المسائل الشرعيه و مع مخالفه فتوى الميت لفتوى الأحياء، بل مخالفتها لفتوى الأموات بأنفسهم، لا تشملها الإطلاقات بوجه لعدم شمول الإطلاق للمتعارضين، هذا.

على أن الأدله القائمه على حجيه فتوى الفقيه و جواز الرجوع إليه لا إطلاق لها من تلك الناحيه ليشمل فتوى الميت فى نفسها، و

ذلك لأنها إنما دلت على وجوب الحذر عند إنذار المنذر و الفقيه، أو على السؤال من أهل الذكر، أو على الرجوع إلى راوى الحديث أو الناظر فى الحلال و الحرام، أو غير ذلك من العناوين الوارده فى الأخبار و لا شبهه فى أن القضايا ظاهره فى الفعليه، بمعنى أن قولنا مثلًا: العالم يجب إكرامه ظاهره أن من كان متصفاً بالعلم بالفعل هو الّذى يجب إكرامه، لا الأعم من المتلبس بالفعل، و من انقضى عنه التلبس. إذن مقتضى الأدله المتقدمه أن من كان متصفاً بالإنذار فعلًا أو بالفقاهه أو العلم أو غيرها من العناوين بالفعل، هو الّذى يجوز تقليده. و لا إشكال

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۷۷

....

فى أن الميت لا- يتّصف بالإنذار أو أهل الذكر أو بغيرهما من العناوين المتقدمه بالفعل، و إنما كان منذراً أو فقيهاً سابقاً إذ لا إنذار للميت، و لا أنه من أهل الذكر إلى غير ذلك من العناوين المتقدمه،

و قد عرفت أن الأدله غير شامله لمن لم يكن متصفاً بالعناوين المأخوذه فى الموضوع بالفعل.

و على الجمله، أن الميت لما لم يكن منذراً أو متصفاً بغيره من العناوين المتقدمه بالفعل، لم تشمله الأدله القائمه على حجيه فتوى المنذر، ففتوى الميت خارجه عن مداليل الأدله رأساً. و لا نريد بذلك دعوى أن الحذر يعتبر أن يكون مقارناً للإنذار و حيث إن هذا لا يعقل فى فتوى الميت فإن الحذر متأخر عن إنذاره لا محاله فلا تشمله المطلقات، بل نلتزم بعدم اعتبار التقارن بينهما قضاءً لحق المطلقات لعدم تقييدها بكون أحدهما مقارناً للآخر.

و إنما ندعى أن فعليه العناوين المذكوره و صدقها بالفعل، هى المأخوذه فى موضوع الحجيه بحيث لو صدق أن الميت منذر بالفعل أو فقيه أو من أهل الذكر كذلك، وجب الحذر من إنذاره و حكمنا بحجيه فتواه و إن لم يكن الحذر مقارناً لانذاره، كما إذا لم يعمل المكلف على طبقه بأن فرضنا أن المجتهد أفتى و أنذر و شمل ذلك زيداً مثلًا ثمّ مات المجتهد قبل أن يعمل المكلف على طبق فتواه، فإنه حجه حينئذٍ، لأن إنذاره المكلف إنما صدر فى زمان كان المجتهد فيه منذراً بالفعل أى كان منذراً حدوثاً و إن لم يكن كذلك بحسب البقاء، و يأتى فى مسأله جواز البقاء على تقليد الميت أن هذا كاف فى حجيه الفتوى، و من هنا قلنا إن المقارنه بين الإنذار و الحذر غير معتبره لإطلاق الأدله من تلك الجهه. و أما إذا لم يصدق المنذر أو الفقيه أو بقيه العناوين المتقدمه على الميت و لو بحسب الحدوث كما فى التقليد الابتدائى، نظير فتوى ابن أبى عقيل بالإضافه إلى أمثالنا فلا تشمله المطلقات

لأن إنذاره ليس من إنذار المنذر أو الفقيه بالفعل.

ثمّ إن بما سردناه ظهر الجواب عن الأخبار الآمره بالرجوع إلى أشخاص معيّنين كزكريا بن آدم، و محمّد بن مسلم، و زراره و أضرابهم حيث إن ظهورها فى إراده الإرجاع إلى الحى غير قابل المناقشه، لأنه لا معنى للإرجاع إلى الميت و الأمر بالسؤال أو الأخذ منه، و ذلك لوضوح أن الإرجاع فيها إنما هو إلى هؤلاء الأشخاص

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۷۸

....

بأنفسهم، لا أن الإرجاع إلى فتاواهم ليقاس ذلك بالأخبار و يدعى أن الفتوى كالروايه لا يفرق الحال فى حجيتها بين أن يكون المفتى حياً أو ميتاً، كما هو الحال فى راوى الحديث. إذن لا موضوع للإرجاع بعد موتهم فهذا الوجه غير تام.

و منها: السيره

بتقريب أن العقلاء قد جرت سيرتهم على رجوع الجاهل إلى العالم، و لا يفرّقون فى ذلك بين العالم الحى و الميت، و من هنا لو مرض أحدهم و شخّص مرضه لرجعوا فى علاجه إلى القانون و غيره من مؤلفات الأطباء الأموات من غير نكير، و حيث لم يردع عن هذه السيره فى الشريعه المقدسه فنستكشف أنها حجه و ممضاه شرعاً.

و يرد على هذا الوجه: أن جريان السيره على رجوع الجاهل إلى العالم مطلقاً و إن كان غير قابل للمناقشه، إلّا أنها لو لم تكن مردوعه بما يأتى من أن الأدله الوارده فى حجيه فتوى الفقيه ظاهره فى فتوى أحيائهم، لا تقتضى جواز تقليد الميت فى نفسها و ذلك لما مرّ من أن العامّى فضلًا عن غيره لا- تخفى عليه المخالفه بين العلماء الأموات و الأحياء فى المسائل الشرعيه بل بين الأموات أنفسهم، و مع العلم بالمخالفه لا تشمل السيره فتوى الميت

بوجه، لأن الأدله و منها السيره غير شامله للمتعارضين.

و منها: الاستصحاب

و ذلك للقطع بحجيه فتوى الميت قبل موته فإذا شككنا فى بقائها على حجيتها و عدمه، استصحبنا حجيتها و به يثبت أن العمل على فتوى الميت مؤمّن من العقاب. نعم، لولا هذا الاستصحاب تعيّن الرجوع إلى فتوى الحى بمقتضى قاعده الاشتغال لأنها المتيقنه من حيث الحجيه، و هذا بخلاف فتوى الميت للشك فى حجيتها بموته.

و الجواب عن ذلك: أنا لو أغمضنا عن أنه من الاستصحابات الجاريه فى الأحكام لوضوح أن الشك إنما هو فى سعه الحجيه المجعوله و ضيقها، و قد بيّنا فى محله عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام، و فرضنا أن لنا يقيناً سابقاً بحجيه فتوى الميت بالإضافه إلى الجاهل المعدوم فى عصره، بأن بنينا على أن حجيه فتوى الميت إنما جعلت فى الشريعه المقدسه على نحو القضايا الحقيقيه، و موضوعها الجاهل المقدّر الوجود لتشمل الجاهل الموجود فى عصر المجتهد الميت و الجاهل المعدوم الّذى سيوجد

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۷۹

....

بعد موته، و لم ندّع أن اليقين بالحجيه إنما هو بالإضافه إلى الجاهل الموجود فى زمانه و إلّا فلا يقين بحجيه فتواه على من يريد تقليده ابتداءً بعد موته، و لم نناقش بأن الحجيه إنما ترتبت على الرأى و النظر، و لا رأى بعد الممات كما ذكره صاحب الكفايه (قدّس سرّه) «۱» بأن قلنا إن الرأى حدوثه يكفى فى حجيته بحسب البقاء و لا يعتبر استمراره فى حجيته بعد الممات، و أغمضنا عمّا هو الظاهر من الأخبار و الآيات المتقدّمتين، من أن الحجه إنما هو إنذار المنذر بالفعل لا من كان منذراً سابقاً و ليس بمنذر بالفعل، كما إذا قلنا إن الرجوع إنما

يجب إلى فتوى المجتهد و أقواله و لا يجب الرجوع إلى ذات المجتهد و نفسه، حتى تنتفى حجيته بموته كما هو الحال فى الروايه إذ الحجيه إنما تثبت للروايه و لم تثبت للراوى فى ذاته و من هنا لا تسقط عن الحجيه بموته.

لم يمكننا المساعده على جريان الاستصحاب فى المقام، و ذلك لأن المراد بالحجيه المستصحبه إن كان هو الحجيه الفعليه فلا يقين بحدوثها، لأن المتيقن عدم الحجيه الفعليه بالإضافه إلى العامّى المتأخر عن عصر المجتهد الميت، لوضوح أن الفعليه إنما تتحقق بوجود المكلف العامّى فى عصر المجتهد، و المفروض عدم تحققه فليست فتاوى الميت حجه فعليه على العامّى غير الموجود فى عصره لتستصحب حجيتها الفعليه.

و إن أُريد بها الحجيه التعليقيه، أعنى الحجيه الإنشائيه فهى و إن كانت متيقنه على الفرض، إلّا أنها ليست بمورد للاستصحاب و ذلك للشك فى سعه دائره الحجيه المنشأه و ضيقها و عدم العلم بأنها هى الحجيه على خصوص من أدرك المجتهد و هو حى أو أنها تعم من لم يدركه كذلك.

و بعباره اخرى إنا نشك فى أن حجيه رأى المجتهد و فتواه مقيده بحاله حياته أو أنها غير مقيده بها، فلا علم لنا بثبوت الحجيه الإنشائيه بعد الممات ليمكن استصحابها حتى على القول بجريان الاستصحاب فى الأحكام، و ذلك لأن الاستصحاب فى المقام أسوء حالًا من الاستصحابات الجاريه فى الأحكام، لأن تلك الاستصحابات إنما تدعى جريانها فى الأحكام بعد تحقق موضوعاتها و فعليتها كحرمه وطء الحائض بعد

---

(۱) كفايه الأُصول: ۴۷۷.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۸۰

....

نقائها و قبل الاغتسال، لأن الحرمه فى المثال فعليه بوجود الحائض فعلى القول بجريان الاستصحاب فى الأحكام لا مانع من استصحابها للقطع بثبوتها،

و هـذا بخلاـف المقـام لأن الشك فيه إنما هو فى سعه الحكم المنشأ و ضيقه من دون أن يكون فعلياً فى زمان، و معه لا يمكن استصحابه لعدم العلم بثبوت الجعل فى زمان الشك فيه.

و من هنا منعنا جريان الاستصحاب فى أحكام الشرائع السابقه و عدم النسخ فى الشريعه المقدسه، و لو على القول بجريانه فى الأحكام لرجوع الشک حينئذٍ إلى سعه جعل الحكم و ضيقه، و ما عن المحدث الأسترآبادى من أن استصحاب عدم النسخ من الضروريات «١» أمر لاـ أساس له، فلو وصلت النوبه إلى الشک فى النسخ لمنعنا عن جريانه كما عرفت، إلّا أنه إنما لا يعتنى باحتماله لإطلاق الأدله المثبته للأحكام أو لما دلّ على استمرار أحكام محمد (صلّى اللّه عليه و آله و سلم) إلى يوم القيامه.

و المتحصل: أن ما استدل به على جواز تقليد الميت من الابتداء لا يمكن تتميمه بوجه.

أدله المانعين

اشاره

و قد استدلوا على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً بوجوه:

الأوّل: ما عن جمله من الأعاظم من دعوى الإجماع على عدم الجواز

و أن ذلـک ممـا امتـازت به الشـيعه عن أهـل الخلاـف، لأـنهم ذهبوا إلى جواز تقليـد الأـموات، و من هنا قلّـدوا جماعه منهم فى أحكامهم، و لم تقبل الشـيعه ذلک لاشتراطهم الحياه فى من يجوز تقليده. و قد بيّنا أن مخالفه المحقق القمى و المحدّثين ليست من المخـالفه فى محـل الكلام و إنما هى مبتنيه على مسـلكهما الفاسـدين، و لم يظهر ذهابهما إلى جواز تقليـد الميت على القول بالانفتاح، و كون الرجوع إلى المجتهد من الرجوع إلى أهل الخبره و الاطلاع.

و فيه: أن الإجماع المدعى على تقدير تحققه ليس إجماعاً تعبدياً قابلًا لاستكشاف قول المعصوم (عليه السّلام) به، كما إذا وصل إليهم الحكم يداً بيد عنهم (عليهم السّلام) لاحتمال أن يستندوا فى ذلک إلى أصاله الاشتغال أو إلى ظهور الأدله فى

---

(١) الفوائد المدنيه: ١٤٣.

....

اشتراط الحياه فى من يجوز تقليده أو غير ذلك من الوجوه، و معه لا يمكن الاعتماد على إجماعهم، لوضوح أن الاتفاق بما هو كذلك مما لا اعتبار به، و إنما نعتبره إذا استكشف به قول المعصوم (عليه السّلام).

الثانى: أن الأدله الداله على حجيه فتوى الفقيه ظاهره الدلاله على اعتبار الحياه فى جواز الرجوع إليه

لظهور قوله عزّ من قائل وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ «۱». فى إراده إنذار المنذر الحى، إذ لا معنى لانذار الميت بوجه. و أمّا صحه حمل المنذر على الكتاب أو النبى (صلّى اللّه عليه و آله و سلم) فإنما هى بلحاظ أنهما إنما ينذران بأحكام اللّه سبحانه و هو حى، و لما ورد «من أن الكتاب حى و أنه يجرى مجرى الشمس و القمر» «۲»، و كذا قوله فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ* «۳» لو تمت دلالته على حجيه فتوى الفقيه، و ذلك لأن الميت لا يطلق عليه أهل

الـذكر بالفعل. و قوله: «أما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه» إذ الميت غير متّصف بشـى ء مما ذكر فى الحديث، فإن لفظه «كان» ظاهره فى الاتصاف بالأوصاف المذكوره بالفعل، لا الاتصاف بها فى الأزمنه السابقه.

و أمّا الأخبار الآمره بالرجوع إلى أشـخاص معيّنين، فقـد تقـدم أن ظهورها فى إراده الحى مما لا خـدشه فيه، لأن الميت لا معنى للإرجاع إليه.

و بما ذكرناه يظهر أن السيره العقلائيه المستدل بها على جواز الرجوع إلى الميت بحسب الابتداء مردوعه فى الشـريعه المقدّسه، لظهور الأدلّه فى اعتبار الحياه فى من يرجع إليه فى الأحكام و عدم جواز تقليد الميت ابتداء.

و يرد عليه: أن ظهور الأدله فى اشتراط الحيـاه فى من يجوز تقليـده و إن كان غير قابل للإنكار، لما بيّنا من أن كل قضـيه ظاهره فى الفعليه بالمعنى المتقـدم، إلّا أنها ليست بـذات مفهوم لتـدلّنا على حصـر الحجيه فى فتوى الحى من المجتهـدين و عدم حجيه فتوى أمواتهم، و معه يمكن أن تكون فتوى الميت حجه كفتوى الحى، غايه الأمر أن

---

(۱) توبه ۹: ۱۲۲.

(۲) تفسير العياشى ۱: ۱۱/ ح ۵.

(۳) النحل ۱۶: ۴۳.

....

الأدلّه المتقدمه غير داله على الجواز، لا أنها تدل على عدم الجواز، و بين الأمرين بون بعيد.

و أمّا روايه الاحتجاج «من كان من الفقهاء ...» فهى و إن لم يبعد دلالتها على حصـر الحجيه فى فتوى الفقيه المتصف بالأوصاف الوارده فيها، إلّا أنها لضعفها غير صالحه للاستدلال بها كما مرّ. إذن لا يستفاد من شى ء من الكتاب و السنه عدم جواز التقليد من الأموات. نعم، لو كان الدليل منحصراً بهما لم يمكننا الحكم بجواز تقليد الميت لعدم الدليل عليه إلّا أن

الـدليل غير منحصـر بهما كما لا يخفى. ثمّ إن الأدله و إن لم تكن لها دلاله على عدم الحجيه، إلّا أنه ظهر بما قدّمناه أنه لا مجال للاسـتدلال بإطلاقهـا على حجيه فتوى الميت إذ لاـ إطلاق لها، بل الأمر كـذلك حتى على تقـدير إطلاقها لما عرفت من أنه غير شامل للمتعارضين على ما قدّمنا تقريبه.

الثالث: أن فتوى الميت لو قلنا بحجيتها لا يخلو إما أن نقول باعتبارها

حتى إذا كـان الميت مساويـاً فى الفضـيله مع الأموات و الأحياء و لم يكن أعلم من كلتا الطائفتين و إمّا أن نقول بحجيتها فيما إذا كان الميت أعلم.

أمّا الصـوره الأُولى: فـالقول فيهـا بحجيه فتـوى الميت و جـواز الرجوع إليه و إن كـان أمراً ممكنـاً بحسب مرحله الثبوت على ما التزمت به العامه و قلّدوا أشـخاصاً معيّنين من الأموات، إلّا أنه لا يمكن الالتزام به بحسب مرحله الإثبات لقصور الـدليل، و ذلك لمـا تقـدم من العلم بالاختلاـف بين الأموات أنفسـهم فضـلًا عن الاختلاف بين الميت و الأحياء، و قـد تقـدم أن الأدله غير شامله للمتعارضين.

و أما دعوى أن المكلف عند تساوى المجتهدين فى الفضيله يتخير بينهما للإجماع الّذى ادعاه شيخنا الأنصارى (قدّس سرّه) على ما يأتى فى محلّه «١». فيدفعها: أن الإجماع على تقدير تسليمه أيضاً غير شامل لفتوى الميت، لاختصاصه بالمتساويين من الأحياء فـإن الأـموات قـد ادعـوا الإجمـاع على عـدم جـواز تقليـدهم كمـا مرّ، و معه كيف يمكن دعوى الإجمـاع على التخيير بينهم فى أنفسهم أو بينهم و بين الأحياء. على

---

(١) راجع ص ٩٣.

أنّا لا نلتزم بالتخيير بوجه حتى إذا كان كلا المجتهدين حياً فضلًا عمّا إذا كان أحدهما ميتاً كما يأتى عن قريب إن شاء اللّه.

و أمّا الصوره الثانيه: أعنى ما إذا

كـان الميت أعلم من الكـل فـالحكم فيها بجواز الرجوع إليه و إن كان ممكناً بحسب مرحلتى الثبوت و الإثبات، للسـيره العقلائيه الجـاريه على الرجـوع إلى قـول الأـعلم من المتخـالفين، بلاـ فرق فى ذلـك بين الحى و الميت، و من هنـا قلنـا إنهم إذا شـخصوا المرض فى المريض لراجعوا فى العلاـج إلى مثل القانون من الكتب الطبيه للأطباء الأقـدمين، و قـدّموه على قول غيره من الأطباء الأحيـاء إذا كـان مـؤلّفه أعلم و لاـ يراجعـون إلى الحى حينئـذٍ، إلّـا أن السـيره ممـا لاـ يمكن الاسـتدلال بهـا فى المقـام، و ذلك لاسـتلزامها حصـر المجتهد المقلد فى شخص واحد فى الأعصار بأجمعها لأن أعلم علمائنا من الأموات و الأحياء شخص واحد لا محـاله، فـإذا فرضـنا أنه الشـيخ أو غيره تعيّن على الجميع الرجوع إليه حسـبما تقتضـيه السـيره العقلاـئيه، و ذلـك للعلم الإجمالى بوجود الخلاـف بين المجتهـدين فى الفتيـا و يـأتى أن مع العلم بالمخالفه يجب تقليـد الأعلم فحسب من دون فرق فى ذلك بين عصـر و عصـر، و هو مما لا يمكن الالتزام به لأنه خلاف الضـروره من مـذهب الشـيعه و لا يسوغ هذا عندهم بوجه لتكون الأئمه ثلاثه عشر.

و بهـذا تكون السـيره العقلائيه مردوعه، فلا يبقى أى دليل يـدل على جواز تقليد الميت إذا كان أعلم من كلتا الطائفتين، هذا كلّه فى المقام الأول و هو تقليد الميت ابتداءً.

٢- البقاء على تقليد الميت

اشاره

و الكلام فيه أيضاً يقع فى صورتين:

إحداهما: ما إذا احتمل موافقه الميت مع المجتهد الحى فى الفتوى و لم يعلم المخالفه بينهما.

و ثانيتهما: ما إذا علمت المخالفه بينهما.

أمـا الصوره الأُولى: فيمكن أن يستدل فيها على جواز البقاء على تقليـد الميت بجميع الوجوه المتقـدمه فى الاسـتدلال على جواز تقليده بحسب

الابتداء.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۸۴

أدله المثبتین

الأوّل: الاستصحاب

أعنی استصحاب حجیه فتوی المیت قبل موته، و لا یرد علیه ما أوردناه علی استصحابها فی تقلیده ابتداء، من أن الحجیه الفعلیه مقطوعه الخلاف إذ لا وجود للمکلف فی عصر المجتهد فضلًا عن عقله و غیره من الشروط و قد مرّ أن الفعلیه متوقفه علی وجود المکلف فی عصر المجتهد، و الحجیه الإنشائیه علی نحو القضیه الحقیقیه مردّده بین الطویل و القصیر، و القدر المتیقن منها هی الحجیه ما دام الحیاه، و أمّا جعلها لفتوی المیت حتی بعد الممات فهو مشکوک فیه من الابتداء و الأصل عدم جعلها زائداً علی القدر المتیقن.

و الوجه فی عدم وروده علی استصحاب الحجیه فی المقام، أن الحجیه المستصحبه إنما هی الحجیه الفعلیه فی محل الکلام لأن العامّی قد کان موجوداً فی عصر المجتهد المیت واجداً لجمیع الشرائط، بل قد کان قلّده برهه من الزمان و لکنّا نشک فی أن الحجیه الفعلیه هل کانت مطلقه و ثابته حتی بعد الممات، أو أنها مقیده بالحیاه فلا مانع من استصحاب حجیه فتواه بعد الممات.

و بهذا یتضح أن المستصحب هو الحکم الظاهری أعنی حجیه فتوی المیت قبل موته، و معه لیس هناک أیّ خلل فی أرکان الاستصحاب للیقین بالحجیه الفعلیه و الشک فی بقائها، و لیس المستصحب هو الحکم الواقعی الّذی أفتی به المجتهد حال الحیاه لیرد علیه أن الاستصحاب یعتبر فی جریانه الیقین بتحقق المستصحب و حدوثه لدی الشک فی البقاء، و هذا فی موارد ثبوت المستصحب بالیقین الوجدانی من الظهور بمکان لأن المکلف حینما یشک فی بقاء المستصحب یتیقن من حدوثه بالوجدان، و کذا فی موارد ثبوته بالعلم التعبدی، کما إذا ثبتت نجاسه شی ء

بالبینه أو ثبتت نجاسه العصیر المغلی بالروایه و شككنا بوجه فی بقائها، فإن لنا حینئذٍ یقیناً فی ظرف الشك بحدوث المستصحب و تحققه و إن كان یقیناً تعبدیاً، لوضوح أنه لا فرق فی جریان الاستصحاب بین كون الیقین السابق وجدانیاً أو تعبدیاً، كما لا فرق من هذه الناحیه بین الشبهه الحكمیه و الشبهه الموضوعیه.

و أمّا فی موارد استصحاب الحكم الواقعی الثابت بفتوی المجتهد بعد موته فلا یقین

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۸۵

....

من حدوث المستصحب حینما یشک فی بقائه و ارتفاعه، فلو أفتی المجتهد بنجاسه العصیر العنبی بالغلیان و شككنا فیها بعد موته للشک فی حجیه فتواه بعد الممات، لم یكن لنا یقین وجدانی لدی الشك من ثبوت النجاسه للعصیر بالغلیان حال حیاه المجتهد، و هذا أمر ظاهر لا یحتاج إلی البیان و الاستدلال، كما لا یقین تعبدی بنجاسته للشك فی حجیه فتوی المیت بعد موته، و حیث إنه شك سار لاحتمال انقطاع حجیه فتواه و طریقیتها بالممات، فلا طریق لنا بالفعل إلی استكشاف نجاسه العصیر بالغلیان حتی نستصحبها إذا شككنا فی بقائها و ارتفاعها.

و المتلخص: أن استصحاب الحجیه علی مسلك المشهور مما لا شبهه فیه. نعم علی ما سلكناه من عدم جریان الاستصحاب فی الشبهات الحكمیه لا- یمكننا التمسك بالاستصحاب فی المقام لأن الشبهه حكمیه، إذ الشك فی أن الشارع هل جعل الحجیه الفعلیه مطلقه أو جعلها مقیّده بالحیاه، فیكون استصحاب بقاء الحجیه الفعلیه معارضاً باستصحاب عدم جعل الحجیه لفتوی المیت زائداً علی القدر المتیقن و هو حال الحیاه. إذن لا مجال للاستصحاب و لا بدّ من التماس دلیل آخر علی جواز البقاء.

الثانی: المطلقات

لأن آیه النفر تقتضی وجوب العمل علی طبق إنذار المنذر

إذا أنـذر و هو حی، و لم تـدل علی اختصاصه بما إذا کان المنـذر باقیاً علی الحیاه حال العمل بفتواه و إنذاره. و علی الجمله أنها تـدلنا بإطلاقهـا علی أن إنـذار الفقیه حجه مطلقاً سواء کان حیاً عنـد العمل به أم لم یکن، و کـذلک آیه السؤال و الأخبار الآمره بالأخـذ من محمـد بن مسـلم أو زکریـا بن آدم أو غیرهمـا، لأنهمـا إنمـا دلتـا علی وجوب السؤال من أهـل الـذکر أو الأخـذ من الأشـخاص المعینین، و لم یدلا علی تقیید ذلک بما إذا کان أهل الذکر أو هؤلاء الأشـخاص حیاً عند العمل بقوله. نعم، یعتبر أن یکون الأخذ و السؤال کالانذار حال الحیاه، و هو متحقق علی الفرض.

فالمتحصل: أن المطلقات شامله للمیت و الحی کلیهما، لعـدم العلم بمخالفتهما فی الفتوی علی الفرض و أن مقتضاها جواز البقاء علی تقلید المیت.

الثالث: السیره العقلائیه

الجـاریه علی رجوع الجاهـل إلی العـالم فیمـا جهله من الحِرف و العلوم و الموضوعات و غیرها، بلا فرق فی ذلک بین أن یکون العالم باقیاً علی

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۸۶

....

حیـاته عنـد العمـل بقوله و عـدمه، لوضوح أن المریض لو رجع إلی الطـبیب و أخـذ منه العلاـج ثمّ مـات الطـبیب قبـل أن یعمل المریض بقوله، لم یترک العقلاـء العمـل علی طبق علاجه، و هـذه السـیره لم یردع عنها فی الشـریعه المقـدسه لأن ما قـدّمناه من الردع یختص بسـیرتهم الجـاریه علی الرجوع إلی العالم المیت من الابتـداء، لأنها و إن کانت محرزه کما مرّ إلّا أن قیام الضـروره علی بطلان انحصار المقلـد فی شـخص واحـد رادع عنها کما عرفت و هذا لا یأتی فی المقام کما تری، إذ لا یلزم من البقاء علی تقلید

المیت محذور الانحصار، فالأدله مقتضیه لجواز البقاء و لا مانع عنه سوی الإجماع المدعی فی کلام شیخنا الأنصاری (قدّس سرّه) حیث استظهر من کلمات المجمعین و إطلاقها عدم جواز تقلید المیت مطلقاً و لو بحسب البقاء «۱» إلّا أنه غیر صالح للمانعیه، و ذلک لما عرفت من أنّا لم نعتمد علی إجماعهم هذا فی تقلید المیت الابتدائی فضلًا عن أن نستدل به علی عدم جواز التقلید البقائی، حیث إن جماً غفیراً ممن منعوا عن تقلید المیت ذهبوا إلی جوازه.

إذن الصحیح فی تقلید المیت هو التفصیل بین الابتداء و البقاء فلا یجوز فی الأول و یجوز فی الثانی، بل یجب فی بعض الصور کما یأتی تفصیله إن شاء اللّه.

بقی أمران

أحدهما: أنه هل یشترط فی جواز البقاء علی تقلید المیت أو وجوبه، العمل بفتواه قبل موته أو لا یشترط فیه العمل؟

قد یتوهّم و المتوهم کثیر أن الحکم فی المسأله یختلف بالاختلاف فی معنی التقلید و تفسیره، فإن قلنا إن التقلید هو الاستناد إلی قول الغیر فی مقام العمل و أنه لون من ألوانه فلا بدّ من اشتراط العمل فی الحکم بجواز البقاء فإن تقلید المیت من دون العمل بفتواه قبل موته من التقلید الابتدائی لا محاله و قد عرفت عدم جوازه. و أمّا إذا فسّرناه بالأخذ أو الالتزام بالعمل بفتوی الغیر، فلا وجه لاشتراط العمل فی الحکم بجواز البقاء، بل یکفی فیه مجرد الالتزام بالعمل قبل موت المجتهد.

---

(۱) راجع ص ۹۳.

....

و هذا التوهم لا یبتنی علی أساس صحیح فإن مسألتنا هذه غیر مبتنیه علی ملاحظه معنی التقلید بوجه، حیث إن البقاء علی تقلید المیت بهذا العنوان لم یرد فی آیه أو روایه لیختلف بالاختلاف فی معنی التقلید، و إنما نلتزم بجوازه أو بعدمه من جهه الأدله المتقدمه المثبته لأحدهما. إذن لا

بدّ من الرجوع إلى ما دلّ على جواز البقاء لنرى أنه هل يدلنا على شرطيه العمل أو لا يدل.

فنقول: إن استندنا فى الحكم بجواز البقاء على استصحاب الحجيه فلا يشترط العمل فى جواز البقاء، لوضوح أن الاستصحاب لا يقتضى هذا الاشتراط حيث إن حجيه فتوى المجتهد قبل موته غير مشروطه بالعمل، لأنها تتصف بالفعليه بمجرّد تحقق موضوعها، و هو المكلف بما له من الشروط من العقل و البلوغ و غيرهما، سواء عمل بها المكلف أم لم يعمل، و مع الشك فى أن تلك الحجيه مطلقه أو مقيده بالحياه نستصحب حجيتها الفعليه بعد الممات.

و كذلك إذا كان المستند هو الإطلاقات أو السيره العقلائيه، لأن مقتضى إطلاق الأدله أن إنذار المنذر الحى أو قول أهل الذكر أو غيرهما من العناوين حجه على المكلف، عمل به ما دام المنذر حياً أم لم يعمل به، كما أن مقتضى السيره أن الجاهل يجوز أن يرجع إلى العالم و يعمل على طبق قوله و نظره، سواء سبق منه العمل بقوله فى حياته أم لم يسبق. إذن التحقيق أن جواز البقاء على تقليد الميت أو وجوبه لا يشترط فيه العمل برأيه فى حياته.

و ثانيهما: أن البقاء على تقليد الميت هل يشترط فى جوازه أو وجوبه أن يكون المقلّد ذاكراً لفتواه بعد موته

بحيث لو نسيها حينئذٍ بعد ما أخذها و تعلّمها لم يجب أو لم يجز له البقاء، أو أن الذكر كالعمل غير معتبر فى جواز البقاء أو وجوبه؟ الصحيح اعتبار الذكر فى البقاء، و ذلك لأن بالنسيان ينعدم أخذه السابق و رجوعه إلى الميت قبل موته لأنه لا يترتّب معه أثر عليهما، فإن المقلّد حينئذٍ إنما يعلم أن الميت أفتى فى مسأله العصير مثلًا إما بنجاسته على تقدير غليانه أو بطهارته، و هو كالعلم الإجمالى بأن الحكم الواقعى إمّا هو

الحرمه أو الإبـاحه ليس بمورد للأـثر بـل يحتاج إلى رجوع جديـد، و جواز الرجوع إلى الميت حينئـذٍ يحتاج إلى دليل لأنه تقليد ابتدائى من

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۸۸

....

الميـت، و لاـ فرق بين الرجـوع إليه و بين الرجـوع إلى غيره من المجتهـدين الأـموات من الابتـداء، حيث إن كليهمـا رجـوع إلى المجتهد بعد الموت و هو المعبّر عنه بالتقليد الابتدائى، و قد تقدم عدم جوازه. و معه يشترط فى جواز البقاء على تقليد الميت أو وجوبه أن لا يكون المقلّد ناسياً لفتوى الميت، هذا كلّه فى الصوره الأُولى.

و أمّا الصوره الثانيه: أعنى ما إذا علمنا بالمخالفه بين المجتهد الميت و الحى الّذى يسوغ الرجوع إليه فى الفتوى، فلا شبهه فى أن العمـل بمـا هو الموافق منهمـا للاحتيـاط مؤمّن من العقـاب سواء أ كان فتوى الميت أم الحى، كما إذا أفتى أحـدهما بالوجوب و الآـخر بالإبـاحه. و أمّـا إذا فرضـنا أن كلتا الفتويين على خلاف الاحتياط أو أن كلتيهما على وفق الاحتياط من جهه و على خلافه من جهه أُخرى، فلا يخلو إما أن لا يعلم أعلميه أحـدهما علم تساويهما أيضاً أم لم يعلم و إمّا أن يعلم أعلميه الميت من الحى أو العكس:

أمّـا الصوره الاـولى: أعنى مـا إذا لم يعلم أعلميه أحـدهما مع العلم بمخالفتهمـا فى الفتوى، فلاـ يكـاد أن يشـك فى أن الفتويين ساقطتـان حينئـذٍ عن الاعتبـار لأن الإطلاقات كما مرّ غير شامله للمتعارضـين، فلا حجيه لفتوى الميت و لا الحى و معه يتعيّن على المكلـف الاحتيـاط، لأـن الأحكـام الـواقعيه متنجزه فى حقه و لاـ يمكنه الخروج عن عهـدتها إلّـا بالاحتيـاط، هـذا إذا تمكن من الاحتياط.

و أمّا إذا لم يتمكّن من الاحتياط إما

لـدوران الأمر بين المحـذورين و إمّا لعدم سـعه الوقت للاحتياط، كما إذا أفتى أحد المجتهدين بوجوب القصـر فى مورد و أفتى الآخر بوجوب التمام فيه و لم يسع الوقت للجمع بين القصـر و التمام، فهل حينئـذٍ يجب الرجوع إلى أحـدهما المعيّن لحجيه نظره فى حقه، أو أن كلتـا الفتويين ساقطتـان عن الحجيه كمـا فى الصوره المتقـدمه و الوظيفه هو الامتثـال الاحتمالى و هو العمل على طبق إحداهما مخيّراً لأن المكلف إذا لم يتمكن من الامتثال الجزمى فى مورد تنزّل العقل إلى الامتثال الاحتمالى؟

الأخير هو الصـحيح، لعـدم دلاله الـدليل على حجيه إحـداهما المعيّنه بعد سـقوط الإطلاقات عن الحجيه بالمعارضه، و معه يتنزل العقل إلى الامتثال الاحتمالى لأنه

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۸۹

....

الميسور للمكلف، و هذا هو التخيير فى مقام الامتثال لا أنه من التخيير فى المسأله الأصوليه لمكان حجيه إحداهما شرعا.

و أمّـا الصوره الثانيه: أعنى ما إذا علمنا أعلميه أحـدهما، فالمتعين هو الرجوع إلى أعلمهما سواء كان هو الميت أم الحى، و ذلك لأـن الإطلاقـات و إن لـم تشــمل شـيئا مـن فتواهمـا للمعـارضه، إلّـا أن السـيره العقلاـئيه قـد جرت على الرجـوع إلى الأـعلم من المتعارضـين بلاـ فرق فى ذلـك بين الأـعلم الحى و الميت، و لم يردع عنهـا فى الشـريعه المقـدّسه. إذن لاـ مناص فى المقام من التفصـيل بين ما إذا كان الميت أعلم من الحى فيجب البقاء على تقليـده، و ما إذا كان الأعلم هو الحى فلا يجوز البقاء على تقليد الميت.

هذا إذا لم تجر سيره العقلاء على العمل بالاحتياط عند العلم بأعلميه أحد المجتهدين المتخالفين فى الفتوى، أو لم نحرز سيرتهم و إلّا فالمتعين هو العمل على طبق الاحتياط، هذا إذا علمت

المخالفه بينهما أو لم تعلم.

و أما لو علمنا بموافقه المجتهد الميت مع الحى فلا يترتب أثر عملى على البحث عن جواز البقاء على تقليد الميت، لوضوح أن العمل الصادر على طبق الفتويين محكوم بالصحه مطلقا، قلنا بجواز البقاء على تقليد الميت أم لم نقل. اللّهُمَّ إلّا على القول بوجوب الاستناد إلى الحجه فى مقام الامتثال، كما ذهب إليه شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) حيث ذكر أن الحجج لا يكاد تتصف بالحجيه بوجودها الخارجي و إنما تكون الحجه حجه فيما إذا استند إليها المكلف فى عمله «۱». و عليه لو قلنا بجواز البقاء على تقليد الميت جاز الاستناد إلى فتواه لا محاله، بحيث لو استندنا إليها و كان الحكم الواقعى على خلافها لم نستحق العقاب على مخالفته لاستنادنا إلى الحجه على الفرض كما إذا لم نقل بجواز البقاء لم يجز الاستناد إلى فتوى الميت لعدم كونها معذّره و حجه على الفرض و على ذلك ينبغى التكلم فى موردين:

۱ جواز البقاء على تقليد الميت عند العلم بموافقته مع الحى.

۲ أن الاستناد إلى الحجه أمر لازم أو لا دليل على لزومه.

---

(۱) أجود التقريرات ۲: ۷۰.

....

أمّا المورد الأول: فقد اتضح مما سردناه فى المقام جواز البقاء على تقليد الميت عند العلم بموافقته مع الحى، لأن الإطلاقات تشمل حينئذ فتوى كل من الحى و الميت كما أنها تشمل كل حجتين متوافقتين كالبينتين الموافقتين فى المفاد أو الروايتين المتحدتين فى المدلول، و إنما منعنا عن شمولها لهما عند العلم بمخالفتهما فى الفتوى للتعارض المفروض عدمه فى المقام، و مع شمول أدله الاعتبار فتوى كليهما لا موجب للمنع عن جواز البقاء على تقليد الميت بوجه.

و أمّا المورد

الثانی: فالتحقیق أن الحجه لا دلیل علی لزوم الاستناد إلیها فی مقام الامتثال و الوجه فیه أن الأثر المترتب علی الحجیه أمران:

أحدهما: تنجیز الواقع.

ثانیهما: التعذیر عن مخالفته.

أمّا المنجزیه، فلم یناقش شیخنا الأستاذ (قدّس سرّه) و لا غیره فی أن الواقع إنما یتنجز بوجود الحجه، و کونها فی معرض الوصول بحیث لو فحص عنها المکلف لظفر بها، و لا یتوقف کونها منجزه بعلم المکلف بها فضلا عن استناده إلیها، فإنها منجزه للواقع علم بها المکلف أم لم یعلم، بحیث لو لم یعمل علی طبقها استحق العقاب علی مخالفه التکلیف المنجّز فی حقه بقیام الحجه علیه، و من ثمه قلنا بوجوب الفحص فی الشبهات الحکمیه لأن احتمال وجود الحجه فی الواقع علی نحو لو فحص عنها ظفر بها کاف فی تنجز الواقع و استحقاق العقاب علی مخالفته، لوضوح أن العقاب مع کون الحجه فی معرض الوصول لیس عقابا بلا بیان و إنما هو من العقاب مع البیان.

و أما التعذیر فالأمر فیه أیضا کسابقه، لأنا إذا منعنا عن البقاء علی تقلید المیت و وجب علی العامّی أن یراجع الحی و کان فتواهما علی إباحه فعل و هو واجب واقعاً و ترکه المکلف لا عن استناد إلی فتوی الحی بالإباحه بل لاشتهاء نفسه و رغبته مع العلم بقیام الحجه علی الإباحه، فهل یصح عقابه علی مخالفته الواقع أو أن العلم بقیام الحجه علی الإباحه یکفی فی جواز الارتکاب و إن لم یستند إلیها فی مقام العمل؟

لا ینبغی التردد فی عدم صحه عقابه لأنه بلا بیان بل هو من العقاب مع بیان العدم و هو أقبح من العقاب من دون بیان، نعم إذا لم یعلم بافتائهما علی الإباحه و ترکه

[أحكام العدول من مجتهد إلى آخر]

[فى حكم العود إلى الميت بعد العدول إلى الحى]

[۱۰] مسأله ۱۰: إذا عدل عن الميت إلى الحىّ لا يجوز له العود إلى الميت (۱).

المكلف لاشتهاء نفسه استحق العقاب على مخالفه الواقع لمكان أنه منجز فى حقه و لم يستند فى مخالفته إلى مؤمّن فإن الأمن من العقاب إنما يحصل بالاستناد إلى الحجه أو العلم بقيامها على الإباحه، هذا كلّه فيما إذا كانت فتواهما أو فتاوى المجتهدين المتعددين على خلاف الاحتياط.

و أمّا إذا كانت على وفق الاحتياط كما إذا أفتيا بوجوب السوره فى الصلاه و أتى بها المكلف من باب الاحتياط لا الاستناد إلى فتواهما، فلا إشكال فى صحه عمله لأنه عمل بالاحتياط و موجب للقطع بالامتثال و إن لم يستند فى عمله إلى شى ء من الحجتين أو الحجج، إلّا أنه خارج عن محل الكلام إذ البحث إنما هو فى لزوم الاستناد عند اتفاق فتوى الميت و الحى أو الفتاوى، فالعمل بالاحتياط أجنبى عمّا نحن بصدده.

و المتحصل: أن الاستناد إلى الحجه لا دليل على لزومه، سواء علمنا بالموافقه بين الحى و الميت أو المجتهدين المتعددين أم لم نعلم بالوفاق أو علمنا بالخلاف.

إذن لا أثر للبحث عن جواز البقاء على تقليد الميت عند العلم بموافقتهما. نعم، لو قلنا بعدم جواز البقاء على تقليد الميت و استند المكلف فى عمله إلى فتواه، كان هذا تشريعاً محرّماً لأنه إسناد للحجيه إلى ما لم يعتبره الشارع حجه و قابلًا للاستناد إليه و هذا بخلاف ما إذا جوزنا البقاء إلّا أنه أمر آخر غير راجع إلى التقليد فى محل الكلام.

ثمّ إن بما سردناه فى تقليد الميت بحسب البقاء يظهر الحال فى تقليده بحسب الابتداء عند العلم بموافقته مع الحى، لأنه أيضاً لا

يترتب عليه ثمره إلّا على القول بلزوم الاستناد إلى الحجه فى مقام الامتثال و قد تقدم فساده.

أحكام العدول

(١) و الوجه فى ذلك: أن التقليد عند الماتن (قدّس سرّه) هو الالتزام فإذا عدل المكلف عن الميت إلى الحى فقد رفع يده عن التزامه و أبطل تقليده من الميت فكأنه لم يراجع إليه من الابتداء، و معه لو عدل من الحى إلى الميت كان هذا تقليداً ابتدائياً من الميت، و هو ممنوع كما مرّ.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٩٢

[فى حكم العدول عن الحى إلى الحى]

اشاره

[١١] مسأله ١١: لا يجوز العدول عن الحى إلى الحى إلّا إذا كان الثانى أعلم (١).

و فيه: أن مسأله البقاء على تقليد الميت ليست وارده فى آيه أو روايه حتى يلاحظ أن معناه الالتزام، كى يترتب عليه عدم جواز العدول إلى الميت فى المقام أو أنه بمعنى العمل حتى يجوز فلا يختلف حكم المسأله بالاختلاف فى معنى التقليد، هذا.

و قد يقال: إن الوجه فى عدم جواز العدول إلى الميت قاعده الاشتغال، لأن الأمر فى المقام يدور بين التعيين و التخيير، إذ الشك فى أن فتوى الحى حجه تعيينيه أو تخييريه لاحتمال أن تكون فتوى الميت أيضاً حجه، و العقل يستقل حينئذٍ بلزوم الأخذ بما يحتمل تعيّنه لأنه مقطوع الحجيه و الآخر مشكوك الاعتبار، و الشك فى الحجيه يساوق القطع بعدمها.

و يرد عليه: أن هذا إنما يتم فيما إذا كان المجتهد الحى أعلم من الميت. و أمّا لو فرضنا أن الميت أعلم من الحى مع العلم بالمخالفه بينهما، فلا يحتمل تعين فتوى الحى عليه بل الأمر بالعكس لاحتمال تعيّن البقاء على تقليد الميت الأعلم و لا أقل من تساويهما فى الاحتمال، فأين هناك دوران الأمر بين التعيين و

التخيير؟

و لو فرضنا تساوى الميت و الحى مع العلم بالمخالفه بينهما، فمقتضى القاعده سقوط فتواهما عن الاعتبار للمعارضه و لا يبقى معه أيضاً لدوران الأمر بين التعيين و التخيير مجال. فالصحيح أن يلاحظ حال العدول فإن كان عدول المكلف إلى الحى عدولًا صحيحاً شرعياً، لم يكن أى مسوغ للعدول عنه إلى الميت حالئذٍ فإن صحه العدول إنما تكون فى موردين:

أحدهما: فيما إذا كان الحى أعلم من الميت.

و ثانيهما: فيما إذا كان الميت أعلم إلّا أن المكلف نسى فتواه.

إذ معه لا- مسوّغ للبقاء على تقليد الميت و المفروض أن عدوله إلى الحى صحيح و مع فرض صحه العدول لا- مجوّز بوجه للعدول عنه إلى تقليد الميت. نعم، إذا لم يصح عدوله إلى الحى لأن الميت أعلم أو لأن المكلف ذاكر لفتواه فلا مناص من أن يعدل إلى الميت، و لا يضرّه الرجوع إلى الحى حينئذٍ لأنه كالعدم لبطلانه شرعاً.

(۱) إذا قلّد المكلّف مجتهداً ثمّ أراد العدول عن تقليده إلى مجتهد آخر، فإن كان

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: **۹۳**

....

ذلك المجتهد الّذى يريد العدول إلى تقليده أعلم ممن كان يقلّده أولًا، جاز له البقاء على تقليد المجتهد الأول كما جاز له العدول إلى من هو أعلم منه و ذلك لعدم العلم بالمخالفه بينهما فى الفتوى، و يأتى أنه إذا لم يعلم المخالفه بين فتوى الأعلم و غير الأعلم جاز تقليد غير الأعلم و لا يجب الفحص عن المخالفه بينهما، على ما يأتى بيانه إن شاء اللّه. «۱» نعم، إذا عدل ثمّ علم بالمخالفه بينهما لم يجز له أن يرجع إلى الأول، لأنه يشترط فى جواز تقليد غير الأعلم عدم العلم بالمخالفه بينه و بين الأعلم فى

الفتوى.

و أما إذا كـان المجتهـد الثـانى مساويـاً فى الفضـيله مع المجتهـد الأـول، فأيضاً يتخير المكلف بين البقاء على تقليـد الأول و بين الرجوع إلى الثـانى لعـدم العلم بالمخـالفه بينهما و أما لو عـدل ثمّ التفت إلى المخالفه بينهما، أو علم بالمخالفه قبل العـدول فبناءً على مـا يـأتى من أن القاعـده تقتضـى التساقط حينئـذٍ، لم يجز البقاء على تقليـد المجتهـد الأول و لا الرجوع إلى المجتهـد الآخر لسقوط فتواهما عن الحجيه بالمعارضه، و أما على المسـلک المشهور من أن القاعده تقتضى التخيير عند تعارض الحجتين، فيقع الكلام فى المقام فى أن التخيير هل هو استـمرارى وقتئـذ بمعنى أن المكلف يتخير بين البقاء على تقليد المجتهد الأول و الرجوع إلى المجتهـد الآـخر كمـا كـان مخيراً بينهمـا حـدوثاً فلا مانع من العـدول عن الحى إلى الحى، أو أن التخيير ابتـدائى فحسب فلا يجوز العـدول من الحى إلى الحى. و التكلم على ذلـک و أن التخيير اسـتمرارى أو ابتـدائى و إن كـان لاـ يناسـبه مـا اخترنـاه من التساقط إلّا أنّا نتعرض له تتميماً للفائده.

حكم التخيير عند تساوى المجتهدين

ذهب جمـاعه إلى عـدم جواز العـدول عن الحى إلى الحى، بـل عن غير واحـد حكـايه الإجمـاع عليه و اختـاره شـيخنا الأنصارى (قدّس سرّه) فى رساله الاجتهاد و التقليد «۲» و عن المحقق و الشهيد الثانيين التصريح بجوازه تبعاً للمحكى عن النهايه و عليه بنى بعض مشايخنا المحققين (قدّس اللّه أسرارهم) «۳».

---

(۱) راجع ص ۱۳۳.

(۲) الاجتهاد و التقليد: ۶۵.

(۳) الاجتهاد و التقليد (الأصفهانى): ۱۴۸.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۹۴

....

و استدلّ للجواز بوجهين.

أدله القول بجواز العدول

أحدهما: الإطلاقات

لأن ما دلّ على حجيه فتوى المجتهد و جواز الأخذ بها غير مقيد بما إذا لم يرجع إلى غيره، فمقتضى الإطلاق حجيه فتوى المجتهد و إن أخذ العامّى بفتوى غيره، هذا.

و فيه: أنّا قد تعرضنا لحال التمسک بالإطلاق فى التکلم على التعادل و الترجيح «۱» و بيّنا أن الإطلاق غير شامل للمتعارضين لأنه يستلزم الجمع بين المتنافيين، و لا أنه يشمل أحدهما المعيّن دون الآخر لأنه بلا مرجح، و لا لأحدهما غير المعين لما سيأتى من أن الحجيه التخييريه مما لا يمکن المساعده عليه «۲».

و ثانيهما: الاستصحاب

اشاره

و ذلک لأن المکلف قبل الأخذ بفتوى أحدهما کان مخيّراً بين الأخذ بهذا أو بذاک، لفرض أن المجتهدين متساويان و فتوى کل منهما واجده لشرائط الحجيه، فإذا رجع إلى أحدهما و شککنا لأجله فى أن فتوى الآخر باقيه على حجيتها التخييريه أو أنها ساقطه عن الاعتبار، حکمنا ببقاء حجيتها التخييريه بالاستصحاب، و مقتضى ذلک أن المکلف مخيّر بين البقاء على تقليد المجتهد الأول و العدول إلى المجتهد الّذى يريد العدول إليه.

و هذا الاستدلال يمکن المناقشه فيه من جهات:

الجهه الاولى: أن الاستصحاب، على ما بيّناه فى محله «۳» يعتبر فى جريانه اتحاد القضيه المتيقنه و المشکوک فيها، و لا يتحقق هذا إلّا ببقاء الموضوع فيه، و لم يحرز بقاؤه فى المقام، و ذلک لأن الحکم بالتخيير إن قلنا إن موضوعه من لم يقم عنده حجه فعليه فلا شبهه فى أن ذلک يرتفع بالأخذ بإحدى الفتويين لأنها صارت حجه فعليه

---

(۱) مصباح الأُصول ۳: ۳۶۶.

(۲) راجع ص ۱۳۲.

(۳) مصباح الأُصول ۳: ۲۲۷.

....

بأخذها، فلا موضوع لاستصحاب التخيير و هو ظاهر، و إن قلنا إن موضوعه من تعارض

عنده الفتويان، نظير من تعارض عنده الخبران أو جاءه حديثان متعارضان الّذى هو الموضوع للحكم بالتخيير فى تعارض الروايتين على القول به، فهو أمر يرتفع بالرجوع إلى إحدى الفتويين. فلو شككنا بعد ذلك فى بقاء الحكم بالتخيير و ارتفاعه لم يكن مانع من استصحابه بوجه، و لكنا لم نحرز أن الموضوع أيهما حيث إن مدعى التخيير فى المسأله إنما يروم إثباته بالإجماع أو السيره و هما دليلان لبيان و ليسا من الأدله اللفظيه، لنستظهر أن موضوع الحكم فيها مَن تعارض عنده الفتويان كما استظهروا ذلك فى تعارض الروايتين و قالوا إن مقتضى الروايات أن موضوع الحكم بالتخيير مَن جاءه حديثان متعارضان، أو تعارض عنده الخبران و هذا باق بحاله قبل الأخذ بأحدهما و بعده، بحيث لو لم يكن لتلك الروايات عموم أو إطلاق مثبت للتخيير بعد الأخذ بأحدهما أمكننا استصحابه لبقاء موضوعه. و هذا بخلاف المقام لدوران الموضوع فيه بين ما هو مقطوع البقاء و ما هو مقطوع الارتفاع. و قد ذكرنا غير مره أن فى مثله لا ـ مجال للاستصحاب بالكليه لأنه لا يجرى فى الموضوع و لا فى حكمه، أمّا عدم جريانه فى الحكم فلأجل الشك فى بقاء موضوعه، و أما عدم جريانه فى الموضوع فلأجل أن استصحابه بوصف أنه كذلك عباره أُخرى عن استصحاب الحكم نفسه، و أما ذاته لا بوصف أنه موضوع فهو ليس بمورد للاستصحاب فإنه لا شك فيه، حيث إنه مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع.

الجهه الثانيه: أن الاستصحاب إن تمّ فإنما يتم فيما إذا كانت الحاله السابقه هو التخيير، و لا يتم فيما إذا كان المجتهد الأول أعنى من يريد العدول عنه أعلم ممن يريد العدول إليه، إلّا أنه ترقى

متدرجاً حتى بلغ مرتبه المجتهد الأول و ساوى معه فى الفضيله، لأنا إذا شككنا حينئذٍ فى تعين البقاء على تقليد الأول و جواز الرجوع إلى المجتهد الثانى، لم يمكننا استصحاب التخيير بوجه إذ ليست له حاله سابقه لتستصحب بل الحاله السابقه هو التعيين لما فرضناه من أنه أعلم من المعدول إليه. إذن الاستدلال بالاستصحاب أخص من المدعى.

الجهه الثالثه: أن الاستصحاب غير تام فى نفسه، لأنه من الاستصحابات الجاريه

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۹۶

....

فى الأحكام و قد بيّنا غير مرّه أن الأحكام الكلّيه ليست مورداً للاستصحاب لابتلائه بالمعارض دائماً على ما قرّرناه فى محلّه.

الجهه الرابعه: أنّا لو أغمضنا عن ذلك و بنينا على جريان الاستصحاب فى الأحكام أيضاً لم يكن مجال لاستصحاب التخيير فى المقام، لأنه مبتلى بالمعارض و هو استصحاب الحجيه الفعليه للفتوى المأخوذ بها و توضيحه:

أن الحجيه التخييريه لا- معنى محصل لها، حيث إن الحجه بمعنى الطريقيه و الوسطيه فى الإثبات أعنى جعل ما ليس بعلم علماً تعبداً، إذن ما معنى كون الحجه تخييريه؟ فإن أُريد بها أن الجامع بين ما أدى من الأمارات إلى حرمه شى ء و ما أدى إلى وجوبه قد جعل علماً تعبداً و طريقاً مستكشفاً عن الواقع على ما ذكرناه فى الواجبات التخييريه و قلنا إن الواجب التخييرى هو الجامع بين الفعلين و الخصوصيات الفرديه أو النوعيه كلّها خارجه عن حيّز الطلب إلّا أن المكلف له أن يطبقه على هذا و ذاك، فهو و إن كان أمراً معقولًا فى نفسه إلّا أنه فى الحجيه مما لا محصّل له، فإن اعتبار الطبيعى الجامع بين ما دلّ على وجوب شى ء و ما دلّ على حرمته، علماً تعبداً و حجه كاشفه

عن الواقع معناه أن الجامع بين المتنافيين قد جعل طريقاً إلى الواقع، و لا معنى لجعل الجامع بين الضدّين مثلًا طريقاً و كاشفاً عن الواقع فلا معنى للحجيه التخييريه، اللّهُمَّ إلّا أن يرجع إلى إيكال أمر الحجيه إلى اختيار المكلف بأن يتمكن من أن يجعل ما ليس بحجه حجه بأخذه فتوى أحد المتساويين، لأنه حينئذٍ قد جعل الفتوى المأخوذ بها حجه فعليه و طريقاً إلى الواقع بعد ما لم يكن كذلك، و الحجيه التخييريه بهذا المعنى صحيحه إلّا أنها ليست مورداً للاستصحاب لابتلائه بالمعارض، و ذلك لأن فتوى أحد المتساويين إذا اتصفت بالحجيه الفعليه لأخذ المكلف بها، و شككنا فى أن فتوى المجتهد الآخر هل يجوز الأخذ بها أو لا يجوز جرى هناك استصحابان متعارضان، أحدهما: استصحاب جواز الأخذ بفتوى المجتهد الآخر الّذى نشك فى جواز الأخذ بها بقاءً، لأنه مسبوق بالجواز على الفرض. و ثانيهما: استصحاب حجيه ما اتصف بالحجيه الفعليه بالأخذ به، لأن الأصل عدم سقوطه عن الحجيه بالرجوع إلى المجتهد الآخر، فاستصحاب بقاء التخيير بالنسبه إلى ما لم يأخذ به قبل ذلك

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۹۷

....

معارض باستصحاب بقاء الحجيه الفعليه فيما أخذ به.

و أما ما عن شيخنا الأنصارى (قدّس سرّه) من أن استصحاب الحجيه التخييريه حاكم على استصحاب بقاء الحجيه فى أحدهما المعين «۱» فمما لا يمكن المساعده عليه، لما عرفت من أن الحجيه التخييريه لا معنى لها سوى إيكال أمر الحجيه إلى اختيار المكلف، بأن تتصف الفتوى بالحجيه الفعليه بأخذها، و من الظاهر أن عدم الحجيه الفعليه بهذا المعنى ليس من الآثار الشرعيه المترتبه على بقاء الحجيه التخييريه ليكون استصحابها حاكماً على استصحاب بقاء الحجيه التعيينيه، و إنما

هو من الآثار العقليه الّتى لا يترتب على الاستصحاب بوجه، هذا.

و الصحيح أن استصحاب الحجيه التخييريه غير جار فى نفسه، لأنه بمعنى استصحاب الحجيه الشأنيه أعنى الحجيه على تقدير الأخذ بها، و هو من الاستصحاب التعليقى و لا نقول به حتى إذا قلنا بجريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه فى موارد الأحكام التخييريه، و مع عدم جريان الاستصحاب إذا شككنا فى حجيه فتوى المجتهد الّذى يريد العدول إليه لا مناص من الحكم بعدم حجيتها لأن الشك فى الحجيه يساوق القطع بعدمها، هذا.

ثمّ إن لشيخنا المحقق (قدّس سرّه) كلاماً فى المقام و حاصله: أن مقتضى حجيه الطرق و الأمارات على الطريقيه كما هى الأصح، أن تكون فتوى المجتهد منجّزه للواقع على تقدير الإصابه و معذّره عنه على تقدير الخطأ، و إذا فرضنا أن الفتويين متعارضتان لم يكن معنى لكونهما منجّزتين لعدم احتمال الإصابه فى كلتيهما و إنما هى تحتمل فى إحداهما. نعم، لا مانع من أن تكونا معذّرتين و مبرئتين للذمه معاً، لأن التعارض إنما يمنع عن تصديق دليل الحجيه من حيث منجزيتهما للواقع، إذ لا واقع فيهما و لا يمنع عن تصديقه من حيث معذّريتهما بوجه، و معنى ذلك أن الشارع جعلهما معذّرتين تخييراً أى اقتنع عن الواقع بموافقه أحدهما مع دوران عقاب الواقع على مخالفتهما معاً، و هذا المعنى من الحجيه مما لا بدّ من الالتزام به فى المقام، للإجماع و العلم بعدم خروج وظيفه المكلف عن إحدى الفتويين، و عدم تساقطهما و الرجوع إلى غير

---

(١) رساله فى الاجتهاد و التقليد: ٨٧.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٩٨

....

فتوى المجتهد، و المفروض أن الطريق للمقلّد منحصر فى اتباع فتوى المجتهد. بل يمكن استفاده ذلك من

نفس دليل الحجيه لما عرفت من أن التعارض لا يمنع إلّا عن تصديقه من حيث المنجّزيه، و لا يمنع عن تصديق دليل الحجيه من حيث معذّريتهما معاً. فعلى ما ذكرناه من أن الفتويين قد جعلهما الشارع حجتين تخييراً بالمعنى المتقدم إذا شكّ المكلّف بعد العمل بإحدى الفتويين فى أن ما أخذ به هل تعيّن فى حقه أم أن كلا منهما باقيه على ما كانت عليه من المنجّزيه و المعذّريه، كان مقتضى الاستصحاب بقاءهما على تلك الصفه المجعوله و هى الحجيه التخييريه بالمعنى الّذى عرفت.

و من هذا يتضح أن استصحاب الحكم الّذى أخذه المكلف قبل ذلك لا يوجب تعينه عليه، لوضوح أنه كان ثابتاً من الابتداء و لم يكن ثبوته مانعاً عن ثبوت الآخر فكيف يمنع عن ثبوته بقاء، فاستصحاب الحجيه الفعليه لقول المجتهد الأول لا ينافى استصحاب الحجيه التخييريه لفتوى المجتهد الآخر، فإن حال الحكمين بحسب البقاء حالهما بحسب الحدوث، و معه لا حاجه إلى ما أفاده الشيخ الأجل (قدّس سرّه) من أن استصحاب الحجيه التخييريه حاكم على استصحاب الحكم المختار. بل بناء على الطريقيه ليس هناك حاكم و لا محكوم و لا حكم شرعى، و إنما الموجود منجّزيه الفتويين و معذّريتهما، و من الظاهر أن حجيه الفتوى المأخوذ بها بالمعنى المتقدم، غير مانعه عن حجيه الأُخرى بوجه و كلتاهما فى عرض واحد.

نعم، لو قلنا بلزوم الالتزام بالحكم فيتحقق هناك حاكم و محكوم، لأن الحكم بالالتزام بهذا أو بذاك أمر، و وجوب القصر أو وجوب الإتمام أمر آخر، إلّا أن وجوب الالتزام لو ثبت فإنما يخص التقليد و لا يأتى فى العمل بالخبرين، بل لا يمكن تصديقه فى التقليد أيضاً، لأنه يبتنى على أن يكون

التقليد هو الالتزام و قد مرّ أنه العمل دون الالتزام.

أضف على ذلک أن الالتزام لا معنى محصّل له إلّا أن يتعلق بالحکم الفعلى، لأن الالتزام مقدمه للعمل بمتعلقه فلا مناص من أن يکون متعلقه أمراً صالحاً للبعث نحو العمل، و لا- يعقل أن يکون کلا الحکمين فعلياً تعيينياً، لأنهما متعارضان. إذن لا مناص من أن يکون الحکمان فعليين تخييريين تحقيقاً للالتزام بهذا أو بذاک، و معه لا يکون استصحاب الحکم المختار موجباً للتعين و إنما يقتضى الاستصحاب بقاء کل من

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۹۹

....

الحکمين على ما کان عليه أولًا. انتهى ما أردنا نقله ملخّصاً موضّحاً «۱».

و يرد عليه: أنّا بيّنا فيما سبق و سنبين قريباً أيضاً أن الحجيه التخييريه لا- معنى محصل لها سوى إيکال أمر الحجيه إلى اختيار المکلف، بحيث يتمکن من أن يجعل ما ليس بحجه حجه باختياره و أخذه، و مرجعه إلى حجيه کل من الفتويين مشروطه بالأخذ بها، و معنى الحجيه بناءً على ما هو الصحيح من الطريقيه، هو الکاشفيه و الوسطيه فى الإثبات أعنى جعل ما ليس بعلم علماً تعبداً، و نتيجه ذلک أن المجعول شرعاً إنما هو إحراز الواقع تعبداً لا- المنجزيه و المعذريه لأنهما من الأحکام العقليه المترتبه على الحجيه بالمعنى الّذى ذکرناه، لا- أن الحجيه هى المنجزيه و المعذريه. و يترتب على هذا أن المکلف إذا أخذ بإحدى الفتويين کانت الفتوى المأخوذه حجه فعليه عليه، و لازمها أن يکون الحکم الّذى أدّت إليه الفتوى المأخوذه متنجزاً عليه و مع صيروره الفتوى الأُولى حجه فعليه لا تبقى الفتوى الثانيه على الحجيه التخييريه بوجه، کما أن الحکم الفرعى قد تنجز على المکلف بأخذه الفتوى المؤدّيه إليه،

و هو حكم تعيينى منجّز عليه و لا معنى معه لبقاء الفتوى الثانيه على الحجيه التخييريه.

فبهـذا يتّضح أن الفتوى الثانيه بعد ما اتصـفت الفتوى الأُولى بالحجيه الفعليه من جهه أخذ المكلف بها، لا يعقل اتصافها بالحجيه التخييريه حـدوثاً كمـا لا يعقل بقاؤها عليها، سواء أ كان المستصـحب حجيه الفتوى المأخوذ بها سابقاً أو كان هو الحكم الفرعى الّـذى أدت إليه الفتوى المـأخوذ بهـا. بـل ذلـك فى الحكم الفرعى أوضـح لأنه حكم تعيينى منجّز على المكلف بأخـذه الفتوى المـؤديه إليـه، فـإن التخيير إنمـا هـو فى الحجيـه و المسـأله الأُـصوليه دون الحكم الفرعى لتعينه بالأخـذ بمـا أدت إليه. إذن كـان استصـحاب الحجيه الفعليه أو الحكم الفرعى المتنجز معارضاً لاستصـحاب الحجيه التخييريه الثابته على الفتوى الثانيه كما ذكرناه. و بهـذا يظهر أن هناك حكماً فعلياً شـرعياً و هو الحكم الفرعى الّـذى أدت إليه الفتوى المأخوذ بها و تعبـدنا به الشارع بمقتضـى حجيتها، فإن حال المقام حال بقيه الأحكام الثابته بالحجج و الأمارات الشرعيه.

---

(۱) رساله فى الاجتهاد و التقليد (الأصفهانى): ۱۴۸.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۰۰

....

ثمّ إن الموافقه الالـتزاميه و إن لم يقم دليـل على وجوبهـا، إلّـا أن لتعـارض الحجتين خصوصـيه مسـتتبعه للالـتزام بناءً على القول بالتخيير، و ذلك لما قـدّمناه من أن الحجيه التخييريه لا معنى لها سوى إيكال أمر الحجيه إلى المكلف بحيث يتمكن من جعل ما ليس بحجه حجه، و ذكرنـا أن معنى ذلـك أن الحجيه الفعليه متوقفه على أخـذ المكلف و اختيـاره، و لا معنى للأخـذ و الاختيار سوى الالـتزام بتطبيق العمـل على طبق إحـدى الفتويين أو غيرهمـا من الأمـارات المتعـارضه، فوجه الحـاجه إلى الالتزام فى تلك الموارد أن موضوع الحجيه التخييريه لا يتحقق

من دونه و ليس ذلك مستنداً إلى أن التقليد هو الالتزام أو إلى القول بوجوب الموافقه الالتزاميه فى الأحكام.

ثمّ إن كون الحجيه منوطه بالاختيار إنما يخص القول بالتخيير عند تعارض الحجتين، لوضوح أن حجيه الحجه إذا لم تكن معارضه غير منوطه بالاختيار بل يتوقف فعليتها على العلم بها فحسب.

و بما سردناه يظهر أن متعلق الالتزام إنما هو الاستناد إلى الفتوى المأخوذ بها فى مقام الامتثال و لا يلزم أن يكون متعلقه حكماً تخييرياً كما أفاده (قدّس سرّه) حتى بناء على وجوب الموافقه الالتزاميه أو تفسير التقليد بالالتزام، و ذلك أما بناء على وجوب الموافقه الالتزاميه فلأن متعلق الالتزام إنما هو الحكم الواقعى، فإن كان معلوماً تفصيلياً للمكلف فهو، و أمّا إذا كان معلوماً إجمالياً له فلا مناص من أن يلتزم بالحكم الواقعى على إجماله و تردده.

و أمّا بناءً على أن التقليد هو الالتزام فمن الظاهر أن الالتزام إنما يتعلق بالعمل على طبق الفتوى المأخوذ بها، و الاستناد إليها فى مقام الامتثال. و المتلخص أن الالتزام لا يلزم أن يتعلق بالحكم الفعلى أو التخييرى ليدعى أن استصحاب الحكم المختار لا يكون موجباً للتعين و أن مقتضى الاستصحاب بقاء كل من الحكمين على ما كان عليه أولًا.

فعلى ما بيّناه يكون استصحاب الحكم الّذى أفتى به المجتهد الأول و كذا استصحاب الحجيه التعيينيه لفتواه معارضاً باستصحاب الحجيه التخييريه لفتوى المجتهد الآخر.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۰۱

تتميم:

قد أسلفنا «۱» أن المعنى المتحصل للتخيير عند تعارض الطرق و الأمارات على القول به هو تفويض أمر الحجيه إلى المكلف و جعلها تابعه لاختياره، بحيث يتمكن من جعل ما ليس بحجه حجه بالالتزام بالعمل على طبقه، فهو تخيير فى المسأله

الأصوليه أعنى الحجيه كما تقدم و غير راجع إلى التخيير الواقعى أو الظاهرى فى الأحكام.

أمّا أنه ليس من التخيير الواقعى فى المسأله الفرعيه بأن يكون المكلف مخيراً واقعاً بين الإتيان بفعل و تركه أو الإتيان بفعل آخر نظير التخيير فى الأماكن الأربعه بين القصر و التمام، فلأن مفروض الكلام أن الفتويين متعارضتان و قد ذكرنا فى محلّه «۲» أن معنى التعارض تنافى مدلولى الدليلين بحسب الجعل، لعدم إمكان جعلهما معاً فيكون كل منهما مكذباً للآخر. إذن لا يحتمل مطابقه كلتيهما للواقع لاستلزامه الجمع بين الضدّين أو النقيضين بل إحداهما غير مطابقه للواقع قطعاً و ثانيتهما يحتمل أن تكون مطابقه للواقع كما يحتمل أن تكون مخالفه له و هذا بخلاف التخيير الواقعى فى المثال فإن كلّا من الفعلين واجب تخييرى واقعاً.

و أمّا عدم كونه من التخيير الظاهرى فللعلم بأن المكلف مأمور بالعمل بفتوى هذا المجتهد معيناً أو فتوى المجتهد الآخر و لا نحتمل أن يكون مخيراً واقعاً بين العمل بهذا أو بذاك، و مع انتفاء الشك الّذى هو الموضوع للأحكام الظاهريه لا مجال للتخيير الظاهرى بوجه.

و كيف كان فالتخيير فى المقام من التخيير فى الحجيه بالمعنى المتقدم، و المتعارضان حجتان شأنيتان فإذا اختار المكلف إحداهما فصارت فعليه، و شككنا فى أن الفتوى الثانيه هل سقطت عن الحجيه الشأنيه ليزول بذلك التخيير أو أنها باقيه بحالها، فلنا أن نستصحب بقاءها على الحجيه التخييريه إلّا أنها معارضه باستصحاب الحجيه الفعليه للفتوى المأخوذ بها، بل باستصحاب الحكم الفرعى الّذى أدّت إليه الفتوى المذكوره فالاستصحابان متعارضان كما بيّناه. على أنه قد تقدم أن استصحاب الحجيه الشأنيه

---

(۱) راجع ص ۹۶.

(۲) مصباح الأُصول ۳: ۳۵۴.

....

من

الاستصحاب التعليقی و لا نقول به «۱».

أدله القول بعدم جواز العدول

اشاره

و استدل للقول بعدم جواز العدول أيضاً بوجوه:

الأوّل: الاستصحاب

و تقريبه: أن الفتوى المأخوذ بها قد صارت حجه فعليه فی حق المقلّد بأخذها، أو أن الحكم الّذی أدت إليه الفتوى المأخوذ بها قد تعين عليه و حيث لا ندری أن الأخذ أو الالتزام علّه محدثه و مبقيه أو أنه محدثه فحسب، فنشك فی بقاء الفتوى المأخوذ بها على حجيتها الفعليه و سقوطها عنها برجوع المقلّد إلى فتوى المجتهد الآخر، أو نشك فی بقاء الحكم الفرعی على تعينه فنستصحب حجيتها الفعليه أو بقاء الحكم على تعينه، و مقتضى هذا عدم جواز العدول.

و قد ظهر مما بيّناه آنفاً عدم تماميه هذا الاستصحاب لأنه من الاستصحابات الجاريه فی الشبهات الحكميه و قد بنينا على عدم جريانها فلاحظ. و نزيده أن استصحاب الحكم الفرعی مضافاً إلى ما يرد عليه من المناقشه المتقدمه غير جارٍ فی نفسه، لأنه يعتبر فی الاستصحاب أن يكون المكلف حينما يشك فی البقاء متيقناً من المستصحب بحسب الحدوث و هذا غير متحقق فی المقام، لأن المكلف بعد ما عدل عن فتوى المجتهد الأول لا علم له بحجيه فتواه فی حقه لأن اليقين بالحجيه إنما هو ما دام باقياً على تقليده.

الثانی: أن جواز العدول يستلزم العلم بالمخالفه القطعيه فی بعض المواضع

و ذلك كما إذا أفتى أحد المجتهدين بوجوب القصر على من سافر أربعه فراسخ غير مريد للرجوع ليومه و أفتى الآخر بوجوب التمام فيه، و قلّد المكلف أحدهما فقصّر فی صلواته ثمّ عدل إلى فتوى ثانيهما فأتم فيها، لأنه يستلزم العلم ببطلان صلواته المقصوره أو صلواته غير المقصوره لعدم مطابقتها للواقع. بل لو وقع ذلك فی الصلاتين المترتبتين كما فی الظهرين مثلًا على ما مثّل به بعضهم، لعلمنا ببطلان الثانيه علماً تفصيلياً إمّا لبطلان الصلاه الأُولى فالثانيه أيضاً باطله و إمّا لبطلان الثانيه فی

نفسها.

---

(۱) راجع ص ۹۷.

....

و الجواب عن ذلک: أن هذه المناقشه لا تختص بالمقام بل تأتی بعینها فی موارد العدول الواجب أیضاً، کما إذا فرضنا فی المثال أن المجتهد الثانی أعلم من الأول أو أن الأول مات أو جنّ أو أنه عدل عن فتواه بعد ما عمل المکلف علی طبقها، فإن العدول فی تلک الموارد واجب و لا إشکال فیه.

و الّذی ینبغی أن یقال فی حل الشبهه فی مطلق العدول: إن المکلف إذا عدل إلی الفتوی المتأخره فمقتضی القاعده الأولیه أن یعید أعماله الّتی أتی بها علی طبق الفتوی المتقدمه، لأن بالفتوی الثانیه یستکشف عدم کونها مطابقه للواقع من الابتداء. نعم لو قام هناک دلیل دلّ علی صحه ما أتی به علی طبق الحجه السابقه، أی دلّ علی إجزائها عن الواقع کما ذهب إلیه بعضهم لم تجب علیه الإعاده لصحتها و صحه الأعمال اللّاحقه المترتبه علی صحتها، و هذا من غیر فرق بین أن یکون العدول سبباً للعلم بالمخالفه التفصیلیه أو الإجمالیه و بین أن لا یکون. و أما لو لم یقم دلیل علی صحه الأعمال السابقه و إجزائها عن الواقع، فلا مناص من الإعاده حتی لا یحصل العلم بالمخالفه من غیر معذّر. و الإجزاء و إن لم یقم دلیل علیه علی نحو الکلیه إلّا أن حدیث لا تعاد علی ما قدّمناه فی أوائل الکتاب «۱» یقتضی عدم وجوب الإعاده فیما إذا کان الخلل الواقع فی الصلاه فی غیر الخمسه المستثناه فی الحدیث، لأنه علی ما حققناه هناک لا یختص بالناسی کما ذهب إلیه شیخنا الأستاذ (قدّس سرّه) بل یعم الجاهل القاصر أیضاً و من أظهر موارده المقام، هذا کلّه

فى وجوب الإعاده و عدمه.

و أما القضاء فحيث إنه بأمر جديد و موضوعه الفوت، فلا مناص فى وجوبه من إحراز الفوت وجداناً أو تعبداً، فإذا فرضنا أن المجتهد المعدول إليه قد استند فيما أفتى به على خلاف فتوى المجتهد المعدول عنه، إلى دليل حجه فى مدلوله المطابقى و الالتزامى، فلا محاله يثبت به لوازمه و يحرز به الفوت و يجب على المكلف القضاء و أما لو شككنا فى ذلك فمقتضى البراءه عدم وجوب القضاء، فإن استصحاب عدم الإتيان بالواجب فى وقته لا يثبت به الفوت.

و قد اتضح بما سردناه أن هذا الدليل إنما يقتضى وجوب الإعاده أو هى مع القضاء

---

(۱) راجع ص ۳۳.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۰۴

....

إذا لم يقم دليل على عدمه و لا دلاله له على عدم جواز العدول.

الثالث: أن العدول يستلزم أحد أمرين على سبيل منع الخلو

و لا يمكن المساعده على شى ء منهما:

أحدهما: التبعيض فى المسأله الكلّيه.

و ثانيهما: نقض آثار الوقائع السابقه.

و توضيحه: أن أحد المجتهدين إذا أفتى بوجوب القصر على من سافر أربعه فراسخ غير قاصد للرجوع فى يومه و أفتى الآخر بوجوب التمام فيه، فإذا قلّد المكلف أحدهما فقصّر فى صلاته ثمّ عدل إلى الآخر و أتم فيها، فلا يخلو إما أن نلتزم بصحه كلتا صلاتيه فمعنى ذلك أنه قلد أحد المجتهدين فى واقعه من تلك المسأله و قلد الآخرين فى الوقائع المستقبله منها، و هو معنى التبعيض فى المسأله الكلّيه و لا دليل على صحه التقليد فى مثله. و إمّا أن نلتزم ببطلان صلاته الّتى أتى بها أوّلًا لأنه قد عدل إلى المجتهد الآخر فى كلى المسأله، و معنى ذلك الالتزام بانتقاض آثار الأعمال الصادره على طبق الفتوى السابقه، و معه يجب على المكلف إعاده

الصلوات الّتى صلّاها قصراً لعدم مطابقتها للحجه الفعليه.

و فيه: أن مورد التقليد و الفتوى إنما هو المسأله الكلّيه دون كل جزئى من جزئياتها فلا يلزم من العدول التبعيض فى المسأله الكلّيه، و إنما يلزم منه نقض آثار الوقائع المتقدمه و هو أمر لا مناص من الالتزام به لمخالفتها لما هو الحجه الفعليه على المكلف، اللّهُمَّ إلّا أن يقوم دليل على إجزائها، و هذا لا يقتضى عدم جواز العدول و ليس فى الالتزام به أى محذور، كما هو الحال فى موارد العدول الواجب على ما بيّناه فى الوجه السابق فلاحظ.

الرابع: ما عن المحقق القمى (قدّس سرّه) من دعوى الإجماع على عدم الجواز

«۱». و يدفعه: أن الإجماع لو كان محصّلًا لم يكن قابلًا للاستدلال به فضلًا عمّا إذا كان من الإجماعات المنقوله الّتى لا نلتزم باعتبارها، و ذلک للقطع و لا أقل من احتمال أن

---

(۱) القوانين ۲: أواخر باب الاجتهاد و التقليد.

....

المجمعين استندوا فى ذلک إلى أحد الوجوه المستدل بها فى المسأله، و معه لا يكون الإجماع تعبدياً يستكشف به قول المعصوم (عليه السّلام).

على أن المسأله من المسائل المستحدثه الّتى لا سبيل فيها إلى استكشاف الاتفاق بل يمكن الجزم بعدم حصوله لذهاب جمع من المحققين إلى الجواز.

الخامس: قاعده الاشتغال

و ذلک لأن الأمر فى المقام يدور بين التعيين و التخيير فى الحجيه و العقل قد استقل بلزوم الأخذ بما يحتمل تعينه، و ذلک للقطع بأن الفتوى المأخوذ بها حجه معتبره فى حق المكلف و إنما التردد فى أنها حجه تعيينيه أو تخييريه و ذلک للشک فى جواز العدول إلى فتوى المجتهد الآخر. إذن حجيه فتوى المجتهد الأول مقطوع بها فيؤخذ بها، و فتوى المجتهد الآخر مشكوكه الحجيه و الشک فى الحجيه يساوق القطع بعدمها. و السّر فى ذلک أن الواقع منجّز على المكلفين من جهه العلم الإجمالى بالأحكام، و معه يستقل العقل بلزوم امتثالها و إتيانها أو إتيان ما جعله الشارع مبرئاً للذمّه تعبداً حتى يحصل به الأمن من العقاب،

فلو اقتصر المكلف حينئذٍ على ما لم يقطع بحجيته لم يكن مأموناً من العقاب لعدم علمه بامتثال الحكم الواقعى أو الإتيان بما هو مسقط له و مبرء لذمته.

و دعوى: أن استصحاب التخيير يثبت أن العمل على طبق الفتوى الثانيه أيضاً مؤمّن و مبرء للذمّه، فتكون معلوم الحجيه كالفتوى السابقه كما عن شيخنا

الأنصاری و غیره «۱».

مندفعه بالمنع عن استصحاب الحجیه التخییریه للوجوه المتقدمه و لا نعید، هذا کلّه بناء علی ما هو الصحیح من أن حجیه الحجج و الأمارات إنما هی من باب الطریقیه.

و أما بناءً علی حجیتها من باب السببیه و الموضوعیه فالأمر أیضاً کما ذکرناه، لأن الفتویین المتعارضتین تدخلان فی باب التزاحم حینئذٍ و بما أن الفتوی المأخوذ بها محتمله الأهمیه تتقدم علی الفتوی الثانیه، و یتعین الأخذ بها لأن الأهمیه و احتمالها من

---

(۱) رساله فی الاجتهاد و التقلید: ۸۷.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۱۰۶

[تقلید الأعلم]

[وجوب تقلید الأعلم]

[۱۲] مسأله ۱۲: یجب تقلید الأعلم مع الإمکان علی الأحوط [۱] (۱)

المرجحات فی باب التزاحم. و بعباره اخری المکلف فی الحکمین المتزاحمین لما لم یتمکن من امتثالها معاً، لم یمکن التحفظ علی إطلاق خطابیهما إلّا أنه لا موجب لسقوطهما علی نحو الإطلاق، لأنه متمکن من أحدهما، إذن لا مناص من تقیید إطلاق کل منهما بعدم الإتیان بالآخر و نتیجته التخییر بینهما فی مقام الامتثال، و إذا فرضنا أن أحدهما أهم أو محتمل الأهمیه لزم التحفظ علی إطلاق الخطاب فیه و تقیید الإطلاق فی الآخر المهم بصوره عدم الإتیان بالأهم أو محتمل الأهمیه.

و هذا الوجه متین و علیه لا مسوّغ للعدول فی مفروض الکلام بناءً علی التخییر فی الدلیلین المتعارضین، اللّهُمَّ إلّا أن یکون المجتهد الثانی اعلم لأن المکلف إن علم بالمخالفه بینهما وجب علیه العدول و إن لم یعلم بها جاز له البقاء علی تقلید الأوّل کما جاز له العدول إلی المجتهد الأعلم کما مرّ.

و أما بناءً علی ما هو الصحیح من التساقط عند التعارض فالفتویان تتساقطان و یجب علی المکلف الاحتیاط إن أمکن و إلّا تخیّر بین

العمـل بهـذا أو بـذاک، لتنزل العقـل إلى الامتثـال الاحتمـالى عنـد العجز عن الامتثال الجزمى کلما تقـدم، و هـذا تخيير فى مقام الامتثال و ليس من التخيير فى المسأله الأُصوليه لمکان حجيه إحداهما شرعاً.

وجوب تقليد الأعلم

(۱) هـذا هو المعروف بين أصـحابنا (قدّس سرّهم) و عن ظاهر السـيد فى ذريعته انه من المسـلّمات عند الشـيعه. بل عن المحقق الثـانى دعوى الإجماع عليه، و نسب إلى جمع ممّن تأخر عن الشـهيد الثانى (قـدّس سـرّه) عـدم الوجوب و جواز الرجوع إلى غير الأعلم، و تفصيل الکلام فى ذلک يقع فى موردين:

أحـدهما: فيمـا يسـتقل به عقـل العـامى فى نفسه أى من غير تقليـد فى المسأله و أن وظيفته هل هى الرجوع إلى تقليـد الأعلم أو التخيير بينه و بين تقليد غير الأعلم؟

---

[۱] بل وجوبه مع العلم بالمخالفه و لو إجمالًا فيما تعم به البلوى، هو الأظهر.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۰۷

....

و ثانيهما: فيما تقتضيه وظيفه المجتهد حسبما يستظهره من الأدله الاجتهاديه و أنه هل يمکنه الإفتاء بجواز الرجوع إلى غير الأعلم أو ليس له سوى الحکم بوجوب تقليد الأعلم؟

أمّا المورد الأوّل: فلا ينبغى التوقف فى أن العامّى يستقل عقله بلزوم الرجوع إلى الأعلم عند العلم بالمخالفه بينه و بين غير الأعلم فى الفتوى، و ذلـک لـدوران الأـمر بين أن تکون فتوى کـل من الأـعلم و غيره حجه تخييريه، و بين أن تکون فتوى الأعلم حجه تعيينيه للعلم بجواز تقليـد الأـعلم على کـل حـال سواء اسـتند فى أصل مشـروعيته إلى الارتکاز و بناء العقلاء أم اسـتند إلى دليل الانسداد، ففتوى الأعلم إما أنها فى عرض فتوى غير الأعلم فالمکلف يتخير فى الرجوع إلى هذا و ذاک أو أنها متقدمه على

غيرها، و حيث إن فتواه متيقنه الحجيه و فتوى غير الأعلم مشكوكه الاعتبار فيستقل عقل العامّى بوجوب تقليد الأعلم و عدم جواز الرجوع إلى غيره للشك فى حجيه فتواه و هو يساوق القطع بعـدمها، فإن غير ما علم حجيته يقترن دائماً باحتمال العقاب، و العقل يستقل بلزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب.

إذن النتيجه وجوب تقليد الأعلم حسبما يدركه عقل العامّى و اجتهاده، و قد قدّمنا أن مسأله جواز التقليد ليست تقليديه.

و أمّا المورد الثانى: فتفصيل الكلام فيه أن للمسأله صوراً ثلاثاً:

الاولى: ما إذا علمت موافقه الأعلم و غير الأعلم فى الفتوى بجميع خصوصياتها.

الثانيه: ما إذا علمت مخالفتهما فى الفتوى كما إذا أفتى الأعلم بوجوب شى ء و أفتى غير الأعلم بحرمته أو بإباحته.

الثالثه: ما إذا شككنا فى ذلك و لم يعلم موافقتهما أو مخالفتهما.

أما الصوره الأُولى: أعنى صوره العلم بالموافقه فهى و إن كانت من النـدره بمكان إلّا أنها لو اتفقت فى مورد لم يجب فيها تقليد الأعلم بوجه، و ذلك لأن الحجيه على ما تقـدم من أدلتهـا إنمـا ثبتت لطبيعى فتوى العالم أو الفقيه على نحو صـرف الوجود و العـامّى إذا عمل بفتياهما فقـد عمل على طبق فتوى الفقيه، و هـذا يكفى فى الامتثال، إذ لم يقم دليل على وجوب تعيين المجتهد المقلد له و تمييزه، فإن حال المقام حال ما إذا قام

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۰۸

....

خبران على وجوب شـى ء فإن المجتهـد إذن أفتى بالوجوب مستنداً إلى الجامع بين الخبرين فقـد اسـتند إلى الحجه و عمل على طبقها من دون أن يجب عليه تعيين ما عمل به و أنه أيهما.

و أما الصوره الثانيه: أعنى ما إذا علمت المخالفه بينهما و لو على

سبیـل الإجمـال، کمـا إذا علم بمخالفتهمـا فی المسائـل الّتی هی محل الابتلاء، و کان فتوی غیر الأعلم علی خلاف الاحتیاط، أو کان کل منهما موافقاً للاحتیاط من جهه و مخالفاً له من جهه فقد قـدّمنا قـدّمنا أن المعروف بین أصـحابنا وجوب تقلیـد الأعلم، و عن شیخنـا الأنصاری (قـدّس سـرّه) أنه لم ینقل فیه خلاف عن معروف «۱». بـل ادعی بعضـهم علیه الإجماع. و ذهب جماعه و منهم صاحب الفصول إلی جواز الرجوع إلی غیر الأعلم «۲».

أدلّه عدم وجوب تقلید الأعلم

اشاره

و استدل علیه بوجوه:

[الوجه الأول التمسک بإطلاق الأدله الوارده فی جواز الرجوع إلی الفقیه و حجیه رأیه و فتواه]

عمـدتها التمسک بإطلاق الأدله الوارده فی جواز الرجوع إلی الفقیه و حجیه رأیه و فتواه، فإن قوله عزّ من قائل فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طائِفَهٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ «۳» و الأخبار الآمره بالرجوع إلی یونس بن عبـد الرّحمن أو زکریا بن آدم و أمثالهما، و کذا سائر الأدله الـداله علی جواز تقلیـد الفقیه، لم یتقید بما إذا کان العالم أو الفقیه أعلم من غیره. بل مقتضـی إطلاقها جواز الرجوع إلی کل من الأعلم و غیره إذا صـدق علیه عنوان العالم أو الفقیه أو غیرهما من العناوین الوارده فی الروایات علمت مخالفتهما أو موافقتهما فی الفتوی أم لم تعلم، هذا.

بل ربّما یقال: إن الغالب بین أصـحابهم (علیهم السّـلام) الّذین أرجعوا الناس إلی السؤال عنهم فی الأخبار المتقدمه، هو المخالفه فی الفتـوی لنـدره التوافق بین جمع کـثیر و مع غلبه الخلاـف لم یقیّـدوا (علیهم السّـلام) الرجوع إلیهم بمـا إذا لم تکن فتوی من أرجع إلیه مخالفه لفتوی غیره من الفقهاء، مع العلم العادی باختلافهم أیضاً فی

---

(۱) رساله فی الاجتهاد و التقلید: ۷۱.

(۲) الفصول الغرویه: ۴۲۳.

(۳) التوبه ۹: ۱۲۲.

الفضيله، لعدم احتمال تساوى الجميع فى العلميه و الفقاهه، و هذه قرينه قطعيه على أن الأدله المتقدمه مطلقه، و أن فتوى غير الأعلم كفتوى الأعلم فى الحجيه و الاعتبار و إن كانت بينهما مخالفه.

و فيه: أن الغلبه المذكوره لا يمكن أن تكون قرينه على المدعى، و الوجه فيه أن المخالفه فى الفتوى و إن كانت كثيره، بل هى الغالب كما ذكر و كذلك اختلافهم فى الفضيله و العلم، إلّا أن العلم بالمخالفه أمر قد يكون و

قد لا يكون و لم يفرض فى شى ء من الأخبار الآمره بالرجوع إلى الرواه المعيّنين علم السائل بالخلاف، و كلامنا فى الصوره الثانيه إنما هو فى فرض العلم بالمخالفه بين الأعلم و غيره، فالأخبار المذكوره لو دلت فإنما تدل على المدعى بالإطلاق لا أنها وارده فى مورد العلم بالمخالفه لتكون كالنص فى الدلاله على حجيه فتوى غير الأعلم فى محل الكلام، فليس فى البين إلّا الإطلاق.

و يرد على التمسك بالإطلاق: انا ذكرنا غير مرّه فى البحث عن حجيه الخبر و التعادل و الترجيح «۱» و غيرهما، أن إطلاق أدلّه الحجيه لا يشمل المتعارضين و لا مجال فيهما للتمسك بالإطلاق، بلا فرق فى ذلك بين الشبهات الحكميه و الموضوعيه كما إذا ورد خبران دلّ أحدهما على وجوب شى ء و الآخر على حرمته أو قامت بينه على طهاره شى ء و الأُخرى على نجاسته، فإنه لا يشمل أدله اعتبار الخبر أو البينه أو غيرهما من الحجج و الأمارات شيئاً منهما، و سرّه أن شمولها لكلا المتعارضين يستلزم الجمع بين الضدين أو النقيضين، و شمولها لأحدهما المعيّن دون الآخر بلا مرجح و لأحدهما المخيّر أعنى أحدهما لا بعينه لا دليل عليه، لأن مفاد أدله الاعتبار إنما هو الحجيه التعيينيه لا حجيه هذا أو ذاک. إذن مقتضى القاعده هو التساقط فى كل دليلين متعارضين، اللّهُمَّ إلّا أن يقوم دليل على ترجيح أحدهما أو على التخيير كالأخبار العلاجيه و هو مختص بالخبرين المتعارضين، و لا دليل عليه فى سائر الدليلين المتعارضين، و المقام من هذا القبيل فاطلاقات أدله التقليد غير شامله لفتوى الأعلم و غيره مع المعارضه، بل لا بدّ من الحكم بتساقطهما كما فى غير المقام، هذا.

---

(۱) مصباح الأُصول ۳:

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۱۱۰

....

و قد يقال كما تعرّضنا له فی محلّه «۱» أن القاعده تقتضی التخيير بين المتعارضين و ذلك لأن الأمر يدور بين رفع اليد عن أصل الـدليلين و بين رفع اليـد عن إطلاقيهما مع التحفظ على أصـلهما و متى دار الأمر بينهما يتعين الثانی لا محاله، لأنه لا موجب لرفع اليـد عن الـدليلين بـالكليه. فإذا ورد خبران دلّ أحـدهما على وجوب القصـر فی مورد مثلًا و دلّ الآخر على وجوب التمام فيه، لم يمكننـا العمل بهما معاً للعلم الخارجی بعـدم وجوب صـلاه واحـده فی يوم واحـد مرتين، فيـدور الأمر لا محاله بين رفع اليـد عن أصل الـدليلين و الحكم بتساقطهما و بين التحفظ على أصـليهما و رفع اليد عن إطلاقيهما المقتضـی للتعيين و قد مرّ أن الثانی هو المتعين حينئـذٍ فـإن الأـوّل بلا موجب، و نتيجه الأخـذ بالوجوب فی كليهما و رفع اليـد عن إطلاقه هو الحكم بوجوب كل منهما مخيراً. بل الأمر كذلك حتى فی الدليل الواحد بالإضافه إلى أفراد موضوعه، كما إذا ورد أكرم العلماء و علمنا خارجاً أن زيداً و صـديقه مثلًا لا يشـملهما حكم واحـد أبداً، فدار الأمر بين الحكم بعدم وجوب إكرامهما للتساقط و بين التحفظ على الوجوب فی كليهمـا و رفع اليـد عن إطلاقهمـا فی التعيين، فـإنه يتعيّن حينئـذٍ الأـخير و هو يقتضـی الحكم بوجوب كل منهما تخييراً. و معه لا مقتضـی فی المقام لرفع اليد عن حجيه فتوى الأعلم و غيره أعنی الحكم بتساقطهما، بل لا بدّ من الأخذ بالحجيه فی كلتا الفتويين و رفع اليد عن إطلاقهما المقتضی للتعيين، و هذا ينتج حجيه كل منهما على وجه التخيير.

و يرده: أن موارد التعارض

بين الـدليلين الّتى منها المقام لا يمكن قياسـها بما إذا كان لكل من الـدليلين نصاً و ظاهراً و أمكن الجمع بينهما بحمل الظاهر من كـل منهمـا على نص الآخر فإن القياس مع الفارق، إذ فى تلك الموارد لا مقتضـى لرفع اليـد عن كلا الوجوبين، بل يؤخـذ بنص كـل من الـدليلين فى الوجوب و يطرح ظاهرهمـا فى التعيين و تكون النتيجه هو الوجوب التخييرى كما مرّ. و أما فى أمثال المقام الّتى ليس للدليلين فيها نص و ظاهر بل دلالتهما بالظهور و الإطلاق، فلا مناص من الحكم بتساقطهما فإن الحجيه فى المتعارضين إذا كـانت بالإطلـاق أعنى إطلاق أدله الحجيه لشـمولها لهـذا و ذاك و هـذه الفتيا و تلك، فحيث إن لكل منهما إطلاقاً من جهه أُخرى أيضاً و هى حجيه كل

---

(۱) نفس المصدر.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۱۱

....

منهما أُخذ بالآخر أم لم يؤخذ به، و لا يمكن الأخذ بإطلاقهما من كلتا الجهتين لاسـتلزامه الجمع بين الضدين أو النقيضـين، كان رفع المعارضه بينهما منحصراً برفع اليد عن إطلاق أحدهما أو كليهما و هذا يتصوّر بوجوه:

أحـدها: أن يرفع اليد عن إطلاق الأدله الداله على الحجيه فى أحدهما دون الآخر، بأن نلتزم بحجيه أحد المتعارضـين دون الآخر رأساً.

و ثانيها: أن يتحفظ بإطلاق الأدله الـداله على الحجيه فى كلا المتعارضـين فيلتزم بحجيه فتوى غير الأعلم مطلقاً سواء أُخذ بفتوى الأعلم أم لم يؤخـذ بها، و بحجيه فتوى الأعلم مقيـده بما إذا لم يؤخذ بفتوى غير الأعلم بأن تكون حجيه إحداهما مطلقه و حجيه الأُخرى مقيده.

ثالثها: عكس الصوره الثانيه بأن تكون حجيه فتوى الأعلم مطلقه أُخذ بفتوى غير الأعلم أم لم يؤخذ بها، و حجيه فتوى غير الأعلم مقيده

بما إذا لم يؤخذ بفتوى الأعلم.

رابعها: أن يتحفظ على إطلاق الأدله فى كليهما فيلتزم بحجيه كل منهما مقيده بما إذا لم يؤخذ بالآخر.

و حيث إن شيئاً من ذلك لا مرجح له، فلا يمكننا التمسک بالإطلاق فى شى ء من المتعارضين لا فى أصل الحجيه و لا فى إطلاقها و تقييدها، و هو معنى التساقط كما قدّمناه.

الوجه الثانى: أن وجوب تقليد الأعلم عسر على المكلفين

و ذلک للحرج فى تشخيص مفهوم الأعلم و فى تمييز مصاديقه و فى وجوب تعلم آرائه و فتاواه، و هذا لأنه لو وجب تقليد الأعلم وجب على كل مكلف أن يتعلم فتاواه و يحصّل آراءه من مظانها، و هذا فيه حرج على أهل البلاد فضلًا عن سكنه القرى و البوادى، فالاقتصار على تقليد الأعلم فيه حرج عظيم و هو مرفوع فى الشريعه المقدّسه.

و الجواب عنه: أن شيئاً من تلک المراحل لا يستلزم الحرج، أما تشخيص مفهوم الأعلم فلما يأتى من أن المراد به هو من كان أقوى استنباطاً للأحكام و أمتن استنتاجاً لها من أدلتها، و هذا يتوقف على معرفته بالقواعد و الكبريات و على حسن سليقته فى

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۱۲

....

تطبيقها على صغرياتها، و لا يكفى أحدهما ما لم ينضم إليه الآخر، فالأعلم فى الأحكام الشرعيه كالأعلم فى بقيه الصنائع و العلوم كالهندسه و الطب و غيرهما، فكما أنه لا حرج فى تشخيص مفهوم الأعلم فى تلک الموارد فإن الأعلم فيها هو من علم بقواعدها و كبرياتها و كان له حسن سليقه فى تطبيقها على مواردها و صغرياتها، و لا يكفى فيه مجرد القوه على الكبريات أو الإحاطه بالفروع بل يتوقف على أن يكون الطبيب مثلًا مع ما له من الإحاطه بجميع أقسام المرض و أدويتها

و طرق معالجتها متمكناً من تطبيق تلك القواعد على مواردها، فكذلك الحال فى علم الفقه كما بيّناه.

إذن لا حرج فى تشخيص مفهوم الأعلم بوجه. و أما تمييز مصاديقه و أفراده فهو أيضاً ممّا لا حرج فيه، و ذلك فإن الأعلميه نظير غيرها من الأُمور تثبت بالعلم الوجدانى و بالشياع المفيد له و بالبينه، و هذا لا يمسّه أى حرج.

و أما تعلم فتاواه فلأنه يتيسّر بأخذ رسالته، و نشرها من السهوله بمكان و بالأخص فى زماننا هذا و ما يقاربه، و هذا لا نرى فيه حرجاً بوجه. على أنا لا نلتزم بوجوب الرجوع إلى الأعلم مطلقاً بل فى صوره العلم بالمخالفه بينه و بين غير الأعلم فى الفتوى الّتى هى محل الكلام، و العلم بالمخالفه إنما يتحقق فيما إذا علم فتوى كليهما، و هذا كما ترى ليست فيه شائبه أى حرج.

الوجه الثالث: سيره المتشرعه

حيث جرت على رجوعهم فيما يبتلون به من المسائل إلى أى شخص عالم بحكمها من غير أن يفحصوا عن الأعلم بتلك المسأله فلو كان تقليد الأعلم واجباً عندهم لزم عليهم الفحص عن وجوده.

و فيه: أنه إن أُريد بذلك صوره عدم العلم بالمخالفه بين فتوى الأعلم و فتوى غير الأعلم، فلا يبعد دعوى قيام السيره فيها على عدم الفحص عن الأعلم. و أما لو أُريد بذلك صوره العلم بالمخالفه بينهما كما هى محل الكلام، فلا مجال فيها لدعوى السيره بوجه. بل هى دعوى ظاهره الفساد فإن الأمر بالعكس و السيره جاريه على الرجوع إلى الأعلم عند العلم بالمخالفه كما هو المشاهد فى غير الأحكام، مثلًا إذا عين الطبيب دواءً و خالفه فى ذاك من هو أعلم منه، لم يعتمدوا على معالجته هذه بوجه و إنما يتبعون

رأی الأعلم فلاحظ.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۱۱۳

الوجه الرابع: أن الأئمه (علیهم السّلام) قد أرجعوا جماعه من العوام إلی أشخاص معینین من أصحابهم

کیونس بن عبد الرحمن، و محمد بن مسلم و غیرهما مع أنهم (علیهم السّلام) موجودون بین الناس، فإذا کانت فتاوی هؤلاء حجه معتبره مع وجود نفس الامام (علیه السّلام) کانت فتاواهم حجه عند وجود الأعلم بطریق أولی، فإن الأعلم لا یزید عن نفس الإمام (علیه السّلام).

و الجواب عنه: أن الاستدلال بذلک إنما یتم فیما إذا قلنا بوجوب تقلید الأعلم مطلقاً، و أما لو خصصنا وجوبه بصوره العلم بالمخالفه بین الأعلم و غیره کما هو الصحیح علی ما یأتی بیانه فلا وقع لهذا الاستدلال بوجه، إذ الإمام (علیه السّلام) إنما أرجع إلیهم السائل لعدم العلم بمخالفتهم معه (علیه السّلام) فیما یفتون به، و لا یحتمل أن یرجعه إلیهم مع العلم بمخالفتهم مع الإمام (علیه السّلام) فالاستدلال بالأولویه ساقط.

هذا تمام الکلام فی الوجوه المستدل بها علی حجیه فتوی غیر الأعلم و قد عرفت ضعفها، و لا بدّ بعد ذلک من التکلم فیما استدل به علی وجوب تقلید الأعلم، فإن تمّ فهو و إلّا فلا مناص من المراجعه إلی ما یقتضیه الأصل العملی فی المسأله.

أدله وجوب تقلید الأعلم

اشاره

و قد استدل علی وجوب تقلید الأعلم بوجوه:

الأوّل: أن مشروعیه التقلید فی الأحکام الشرعیه إنما أثبتناها بالکتاب و السنه أو بدلیل الانسداد أو السیره

کما مرّ، و قد أشرنا أن المطلقات الوارده فی الکتاب و الأخبار غیر شامله للمتعارضین، فإذا سقطت فتوی غیر الأعلم عن الحجیه بالمعارضه یتعیّن الرجوع إلی الأعلم و ذلک للعلم بعدم وجوب الاحتیاط. و أما دلیل الانسداد فلا یمکن أن یستنتج منه جواز تقلید غیر الأعلم فإن النتیجه لیست کلّیه، و إنما یستنتج منه حجیه فتوی عالم ما، فإن العقل بعد المقدمات قد استقل أن الشارع نصب طریقاً للعامّی لا محاله، و لیس ذلک هو الاحتیاط لأنه غیر میسور فی حقه، و لا أنه الظن لأنه لا ظن للمقلد أو لا أثر له، فیتعیّن أن یکون الطریق فتوی عالم ما، و القدر المتیقن

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۱۱۴

....

فتوی الأعلم فیحتاج حجیه فتوی غیر الأعلم إلی دلیل.

و أما السیره العقلائیه فهی غیر جاریه علی الرجوع إلی غیر الأعلم، بل قد جرت علی الرجوع إلی الأعلم عند العلم بالمخالفه کما هو المشاهد فی غیر الأحکام من الحِرف و العلوم، و حیث إن تلک السیره لم یردع عنها فی الشریعه المقدسه فنستکشف بذلک أنها ممضاه عند الشارع.

و یستثنی من ذلک ما إذا کانت فتوی الأعلم علی خلاف الاحتیاط و کانت فتوی غیر الأعلم موافقه له، کما إذا أفتی الأعلم بالإباحه فی مورد و أفتی غیر الأعلم بالوجوب، فإن العقلاء فی مثل ذلک و إن کانوا یرجعون إلی غیر الأعلم أحیاناً إلّا أنه لا لأن فتواه حجه عندهم، بل لأنه عمل بالاحتیاط فیأتون به برجاء درک الواقع. إذن لا یمکن إسناد ما أفتی به غیر الأعلم إلی اللّه، و الإتیان به بقصد الأمر و الوجوب. و هذا الوجه هو

الّذی نعتمد علیه فی الحکم بوجوب تقلید الأعلم فی محل الکلام.

الثانی: ما عن المحقق الثانی (قدّس سرّه) من دعوی الإجماع علی عدم جواز الرجوع إلی غیر الأعلم.

و یدفعه: أن ذلک من الإجماعات المنقوله و قد بیّنا فی محلّه أن الإجماعات المنقوله لا اعتبار بها. علی أن المسأله لا یحتمل أن تکون إجماعیه کیف و قد ذهب جمع إلی جواز تقلید المفضول کما مرّ. بل لو سلّمنا أن المسأله اتفاقیه أیضاً لا یمکننا الاعتماد علیه لاحتمال استنادهم فی ذلک إلی بعض الوجوه المستدل بها و معه لا یکون الإجماع تعبدیاً یستکشف به رأی المعصوم (علیه السّلام).

الثالث: الروایات:

منها: مقبوله عمر بن حنظله الّتی رواها المشایخ الثلاثه (قدّس سرّهم) قال: «سألت أبا عبد اللّه (علیه السّلام) عن رجلین من أصحابنا بینهما منازعه فی دین أو میراث فتحاکما، إلی أن قال: فإن کان کل واحد اختار رجلًا من أصحابنا فرضیا أن یکونا الناظرین فی حقهما و اختلفا فیما حکما و کلاهما اختلفا فی حدیثکم فقال: الحکم

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۱۱۵

....

ما حکم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما فی الحدیث» «۱» حیث دلت علی وجوب تقدیم الأفقه علی غیره.

و یرد علی الاستدلال بهذه الروایه وجوه:

الأوّل: أن الروایه ضعیفه السند بعمر بن حنظله، إذ لم یرد فی حقه توثیق و لا مدح، و إن سمیت روایته هذه بالمقبوله و کأنها مما تلقّته الأصحاب بالقبول و إن لم یثبت هذا أیضاً. نعم، ورد فی المواقیت عن یزید بن خلیفه أنه قال: «قلت لأبی عبد اللّه (علیه السّلام) إن عمر بن حنظله أتانا عنک بوقت فقال أبو عبد اللّه (علیه السّلام) إذاً لا یکذب علینا» «۲» فلو کانت هذه الروایه معتبره لدلتنا علی أن الرجل موثق غایته کیف و موثّقه الإمام (علیه السّلام) إلّا أن تلک الروایه أیضاً ضعیفه فإن یزید هذا کعمر لم تثبت وثاقته.

الثانی:

أن الروايه أجنبيه عن المقام لأن ترجيحه (عليه السّلام) بالأفقهيه و غيرها من الصفات الوارده فى الروايه إنما هو فى الحكمين، و من الظاهر أن المرافعات و الخصومات لا مناص من فصلها و لا معنى فيهما للحكم بالتخيير لاستلزامه بقاء الترافع بحاله، و معه كيف يصح التعدى عن فصل الخصومات الّذى لا مناص عنه فى موارد الترافع إلى أمثال المقام الّتى لا مانع فيها من الحكم بالتخيير، فالروايه كما لا يتعدى عن موردها إلى الروايتين المتعارضتين، كذلك لا يمكن التعدى عنه إلى الفتويين المتعارضتين لجواز كون المكلف مخيراً فى الموردين.

و يؤكّد ما ذكرناه أن الإمام (عليه السّلام) قد رجّح أحدهما بالأورعيه و الأصدقيه أيضاً، و هذا كما ترى لا يجرى فى المقام للقطع بأن الأصدقيه أو الأورعيه لا تكون مرجّحه فى الروايتين أو الفتويين المتعارضتين، إذ لا أثر للأصدقيه فى حجيه الفتوى بوجه. نعم، ذهب بعضهم إلى تقديم الأورع فى المجتهدين المتساويين فى الفضيله و يأتى عليه الكلام فى محله إن شاء اللّه «۳».

---

(۱) وسائل الشيعه ۲۷: ۱۰۶/ أبواب صفات القاضى ب ۹ ح ۱.

(۲) وسائل الشيعه ۴: ۱۳۳/ أبواب المواقيت ب ۵ ح ۶.

(۳) راجع ص ۱۴۰.

....

و المتحصل: أن الأفقهيه و بقيه الأوصاف الوارده فى الروايه من مرجحات الحكمين فهى راجعه إلى القضاء و أجنبيه عن باب الفتوى بالكلّيه.

الثالث: أن الأعلميه المبحوث عنها فى المقام إنما هى الأعلميه المطلقه لبداهه أن الأعلميه النسبيه و الإضافيه غير كافيه فى تعيّن الرجوع إليه، فإن كون شخص أعلم من غيره مع وجود من هو أعلم من كليهما لا يترتب عليه أى أثر فى المقام، و الأفقهيه الّتى ذكرت مرجحه فى الروايه

إنما هى الأفقهيه الإضافيه لقوله (عليه السّلام) الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما، و معناه أن كون أحد الحاكمين أفقه من غيره مرجح فى باب القضاء، إذ لا يعتبر فى الحاكم الأعلميه المطلقه، و أين هذا من الأعلميه فيما نحن فيه، فالأعلميه المرجّحه فى باب القضاء و تعارض الحاكمين غير الأعلميه المعتبره فى المقام.

و منها: ما عن على (عليه السّلام) فى عهده إلى مالك الأشتر: «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك» «۱».

و هذا على فرض العمل به فى مورده، أجنبى عن اعتبار الأعلميه فى محل الكلام لأنه إنما دلّ على اعتبار الأفضليه الإضافيه فى باب القضاء و أن القاضى يعتبر أن يكون أفضل بالإضافه إلى رعيه الوالى المعيّن له، و لا يعتبر فيه الأفضليه المطلقه. و هذا أيضاً يختص بباب القضاء و لا يأتى فى باب الإفتاء، لأن المعتبر فيه هو الأعلميه المطلقه على ما اتضح مما بيّناه فى الجواب عن الاستدلال بالمقبوله المتقدمه.

و منها: ما رواه فى البحار عن كتاب الاختصاص قال قال رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلم): «من تعلّم علماً ليمارى به السفهاء أو ليباهى به العلماء أو يصرف به الناس إلى نفسه يقول: أنا رئيسكم فليتبوأ مقعده من النار، إن الرئاسه لا تصلح إلّا لأهلها فمن دعا الناس إلى نفسه و فيهم من هو أعلم منه لم ينظر اللّه إليه يوم القيامه» «۲».

---

(۱) نهج البلاغه ۴۳۴.

(۲) البحار ۲: ۱۱۰.

....

و هذه الروايه لو لم نناقش فى دلالتها بأنها راجعه إلى دعوى الخلافه فإنها الرئاسه الّتى لا تصلح إلّا لأهلها، و إلّا فالرئاسه المجرده عن دعوى الخلافه و الإمامه لا يشترط فيها الأعلميه

بوجه، فهى من الأحاديث النبويه الواصله إلينا مرسله و المراسيل غير صالحه للاعتماد عليها أبداً.

و منهـا: ما رواه أيضاً فى البحار عن الجواد (عليه السّـلام) أنه قال مخاطباً عمه: «يا عمّ إنه عظيم عنـد اللّه أن تقف غـداً بين يـديه فيقول لك: لم تفتى عبادى بما لم تعلم و فى الأُمه من هو أعلم منك» «١».

و هذه الروايه و إن كانت تدل على اعتبار الأعلميه المطلقه فى المفتى إلّا أنها ضـعيفه سنداً لإرسالها. إذن لا يمكن الاستدلال بها بوجه، فالاستدلال بالأخبار أيضاً ساقط.

الرابع: أن فتوى الفقيه إنمـا اعتبرت للطريقيه إلى الأحكـام الواقعيه، و حيث إن فتوى الأعلم أقرب إلى الواقع من فتوى غير الأعلم لسعه إحاطته و اطلاعه على ما لا يطلع به غيره من المزايا و الخصوصيات، فلا مناص من الأخذ بها دون فتوى غير الأعلم.

بـل ذكر بعض مشايخنـا المحققين: أن نسـبه العـالم إلى الأعلم نسـبه الجاهـل إلى العـالم إذ المراد بالأعلميه ليس هو قوه العلم و شـدته نظير بعض العوارض النفسـيه و الخارجيه، فيقال: زيد أبيض من عمرو أو أنه أشـجع أو أسـخى من فلان و يريدون به شده بيـاضه و قوه شـجاعته بالإضـافه إلى عمرو، و هـذا بخلاف المقـام و ذلـك لأن علم الأعلم و غير الأعلم بالنسـبه إلى الوظائف الظـاهريه على حـد سواء و ليس ذلك أقوى فى أحـدهما من الآخر. نعم، يتصوّر هـذا فى المعارف فيقال: إن معرفه زيـد باللّه أو يوم المعاد أشـد و أقوى من معرفه عمرو مثلًا لوصول أحدهما مرتبه عين اليقين و الآخر مرتبه علم اليقين، و أما الأحكام الشـرعيه فلا يتصوّر فيها ذلك لأن علم كل منهما على حدّ سواء، و ليس العلم فى أحدهما

أشد و أقوى منه فى الآخر بحيث لا يزول بتشكيك المشكك لقوه مبنى عرفانه.

---

(۱) البحار ۵۰: ۱۰۰.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۱۸

....

بل المراد بالأعلميه أن يكون أحد المجتهدين أقوى و أدق نظراً فى تحصيل الحكم عن مداركه و أمتن استنباطاً لها عن مبادئ تحصيله بأن يكون أعرف بالقواعد و الكبريات و كيفيه تطبيقها على صغرياتها لحسن سليقته. إذن فالأعلم مطلع على جمله من المزايا و الخصوصيات الدخيله فى عرفانه لكيفيه تطبيق الكبريات على صغرياتها و فى حسن سليقته بخلاف غير الأعلم، فنسبه الأعلم إلى غير الأعلم كنسبه العالم إلى الجاهل، و لا مسوّغ لتقليد الجاهل بوجه «۱».

و يرد على ذلك: أن المراد بالأقربيه إن كان هو الأقربيه الطبعيه و الاقتضائيه بمعنى أن الأعلم من شأنه أن تكون فتواه أقرب إلى الواقع من فتوى غيره، فالصغرى صحيحه و الأمر كما ادعى إلّا أنه لا كبرى تنطبق على تلك الصغرى، حيث إن الأقربيه الطبعيه لم تجعل ملاكاً للتقليد و لا لوجوبه.

و إن أُريد بالأقربيه، الأقربيه الفعليه بأن تكون الفتيا الصادره عن الأعلم أقرب إلى الواقع بالفعل بالإضافه إلى فتوى غير الأعلم، فالصغرى غير مسلمه و لا مثبت لدعوى الأقربيه، إذ لا يمكن أن يقال: إن فتيا الأعلم أقرب إلى الواقع مطلقاً، كيف و قد يكون فتوى غير الأعلم موافقه للمشهور و لفتيا الأساطين و المحققين كشيخنا الأنصارى و صاحب الجواهر و غيرهما ممن هو أعلم من الحى بمراتب، و مع كون فتوى الأعلم على خلاف المشهور كيف تكون أقرب إلى الواقع من فتوى غير الأعلم.

هذا ثمّ لو تنزلنا عن ذلك و بنينا على أن فتوى الأعلم أقرب من فتوى غيره، إلّا أنّا نطالب الدليل على أن

الأقربیه مرجحه، و لم یقم أی دلیل علی أن الملاک فی التقلید و وجوبه هو الأقربیه إلی الواقع، إذ العناوین المأخوذه فی لسان الأدله کعنوان العالم و الفقیه و غیرهما صادقه علی کل من الأعلم و غیر الأعلم و هما فی ذلک سواء لا یختلفان و هذا یکفی فی الحکم بجواز تقلیدهما.

و علی الجمله أن الأقربیه کما أنها لیست مرجحه فی الروایتین المتعارضتین و من هنا قد تعارض الصحیحه مع الموثقه، و لا فی البینتین المتنافیتین لوضوح أن إحداهما

---

(۱) رساله فی الاجتهاد و التقلید (الأصفهانی): ۵۴.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۱۱۹

....

لا تتقدّم علی الأُخری بمجرّد کونها أقرب إلی الواقع کما إذا کانت أوثق من الأُخری مع أن حجیه الطرق و الأمارات من باب الطریقیه إلی الواقع، فکذلک الحال فی الفتویین المتعارضتین کما عرفت.

و أما ما أفاده شیخنا المحقق (قدّس سرّه) من أن نسبه العالم إلی الأعلم نسبه الجاهل إلی العالم، فهو و إن کان صحیحاً علی ما أوضحناه آنفاً إلّا أنه بالإضافه إلی المزایا و الخصوصیات الدخیله فی حسن السلیقه و الاستدلال، و أما بالإضافه إلی الاستنباط أصله و ردّ الأصل إلی الفرع فهما علی حدّ سواء، کیف و کلاهما مجتهد و من ثمّه لا یسوغ له الرجوع إلی الأعلم بل قد یخطئه، و جاز تقلیده علی تقدیر فقد الأعلم. و المتحصل: أن العالم و الأعلم بالإضافه إلی العناوین الوارده فی أدله التقلید، متساویان و لا موجب لتقدیم أحدهما علی الآخر.

فالصحیح فی الحکم بوجوب تقلید الأعلم، هو السیره العقلائیه الّتی استکشفنا إمضاءَها من عدم الردع عنها فی الشریعه المقدسه.

الشک فی حجیه فتوی غیر الأعلم

اشاره

إذا أثبتنا حجیه فتوی غیر الأعلم عند العلم بالمخالفه بینه و بین الأعلم فی

الفتوى أو أثبتنا عدم حجيتها فلا كلام، و أما لو شككنا فى حجيتها و عدمها فهل الأصل يقتضى التخيير بينهما أو أنه يقتضى الأخذ بما يحتمل تعينه و هو فتوى الأعلم؟ و هذا بعد الفراغ عن أن العامّى غير مكلف بالاحتياط لعدم قدرته عليه أو لاستلزامه سدّ باب التقليد بالكلّيه، فالكلام إنما هو بعد العلم بعدم وجوب الاحتياط على العامّى.

فقد يقال: إن الأصل عند دوران الأمر بين الحجيه التعيينيه و التخييريه يقتضى التخيير، فإن حاله حال دوران الأمر بينهما فى الأحكام فكما أن الأمر لو دار بين كون صلاه الجمعه مثلًا واجبه تعيينيه و بين أن تكون واجبه تخييريه بأن يكون المكلف مخيراً بين صلاتى الجمعه و الظهر، دفعنا احتمال التعين فى الجمعه بالبراءه إذ الإلزام بالجامع معلوم و الشک فى اعتبار الخصوصيه الزائده عليه أعنى خصوصيه الجمعه و حيث إنه تقييد و كلفه زائده فيدفع وجوبها بالبراءه، فكذلک الحال فى المقام فإن

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۲۰

....

أصل الحجيه الجامعه بين التعيينيه و التخييريه معلوم و خصوصيه إحداهما مشکوک فيها و البراءه تقتضى عدمها. إذن النتيجه أن الحجيه تخييريه و للمكلف أن يرجع إلى فتوى الأعلم أو يرجع إلى فتوى غير الأعلم.

و الصحيح أن الأصل عند دوران الأمر بين الحجيه التعيينيه و الحجيه التخييريه يقتضى الأخذ بما يحتمل تعينه، و لا وجه لقياسه بما لو دار الأمر بين التعيين و التخيير فى الأحكام لأنه مع الفارق، و توضيح ذلک: أن الحجيه قد يراد بها تنجز الواقع فحسب كما إذا لم يكن الواقع منجّزاً على المكلف لو لا الحجه الواصله إليه، فإن المورد لولا تلک الحجه مورد لأصاله الإباحه أو الطهاره أو غيرهما، و

لم يتنجز الواقع على المكلف إلّا بما قامت عنده من الحجه فلم يترتب عليها سوى تنجز الواقع فحسب.

و قد يراد بها التعذير فقط كما إذا كان الواقع منجّزاً على المكلف مع قطع النظر عن قيام الحجه عنده، إما بالعلم الإجمالى الكبير لأنه يعلم أن فى الشريعه المقدسه أحكاماً إلزاميه يجب الخروج عن عهدتها، و إما بالعلم الإجمالى الصغير المتحقق فى بعض الموارد كالعلم الإجمالى بوجوب صلاه الجمعه أو الظهر يوم الجمعه، فإن الواقع منجّز عليه قبل الحجه الواصله إليه، فلا يراد منها إلّا التعذير على تقدير الخلاف.

فهناک مقامان للکلام:

المقام الأوّل: ما إذا كان الواقع غير منجز على المكلف

لأن المورد تجرى فيه الأُصول النافيه للتكليف، و إنما يتنجز بالحجه الواصله إليه و قد دار الأمر فيه بين الحجيه التعيينيه و التخييريه، و التحقيق أن الأصل يقتضى التخيير حينئذٍ و ذلک لأن حال المقام حال الدوران بين التعيين و التخيير فى الأحكام، و قد ذكرنا فى محلّه أنه مورد للتخيير و ذلک للعلم بالإلزام بالجامع بين الشيئين أو الأشياء و الشک فى مدخليه الخصوصيه فى الواجب و عدمها، و هو على ما ذكرناه فى محلّه من الشک فى الإطلاق و الاشتراط و معه تجرى البراءه عن التقييد لأنه كلفه زائده و ضيق، و حيث إن التقييد بالخصوصيه مشكوک فيه للمكلف فيدفع بالبراءه، فإن العقاب على المجهول حينئذٍ عقاب بلا بيان. و فى المقام التكليف بالجامع بينهما أعنى أحدهما لا بعينه معلوم لا شک

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۲۱

....

فيه، و إنما الشک فى أن خصوصيه هذا أو ذاک هل لها مدخليه فى متعلق الوجوب أو لا مدخليه لها، و لا شبهه فى أن اعتبار الخصوصيه كلفه زائده و موجب للضيق على المكلف فمقتضى أصاله البراءه أن

الخصوصيه غير معتبره فى متعلق الوجوب. و على الجمله أن دوران الأمر بين التعيين و التخيير من الشك فى الإطلاق و التقييد بعينه. إذا عرفت هذا فنقول:

إن الحجيه فى مفروض الكلام لما كانت بمعنى التنجيز فقط، و دار أمرها بين التعيينيه و التخييريه كان ما أدّت إليه إحدى الفتويين لا على التعيين منجّزاً على المكلف بحيث لو تركهما معاً استحق العقاب عليه، لأنه ترك للواجب المنجّز على الفرض و أما ما أدّت إليه إحداهما المعينه فلا علم بتنجّزه بحيث لو تركه المكلف يستحق العقاب عليه و لو مع الإتيان بما أدّت إليه فتوى الآخر، فحيث إن المكلف يعلم بتنجز ما أدّت إليه إحدى الفتويين غير المعينه و يشك فى تنجّز ما أدّت إليه إحداهما المعينه و هو تكليف زائد مشكوك فيه، فمقتضى أصاله البراءه عدم توجه التكليف بالخصوصيه الزائده المشكوك فيها فإن العقاب عليها عقاب بلا بيان. و معه يتخيّر المكلف بين أن يأخذ بهذا أو بذاك، و لا يمكنه ترك العمل على طبقهما معاً. و أما ترك العمل بهذا بخصوصه أو ذاك كذلك فهو مرخص فيه حسبما تقتضيه أصاله البراءه عن التقييد. فالأصل فى دوران الأمر بين التعيين و التخيير فى الحجيه بمعنى المنجّز يقتضى التخيير كما هو الحال فى التكاليف الشرعيه.

المقام الثانى: ما إذا كان الواقع منجّزاً على المكلف بالعلم الإجمالى الكبير أو العلم الإجمالى المتحقق فى بعض الموارد

و لم يترتب على حجيه الحجه سوى التعذير على تقدير الخلاف، و دار الأمر بين الحجيه التعيينيه و التخييريه و الأصل حينئذٍ يقتضى الأخذ بما يحتمل تعينه، و ذلك لأن الواقع منجّز على المكلف و لا مناص من أن يخرج عن عهدته، و لا إشكال فى أن العمل على طبق ما يحتمل تعينه فى الحجيه معذّر قطعاً لأنه إما حجه معينه أو

أنه أحد فردى الحجه التخييريه. و أما العمل بما يحتمل أن يكون حجه تخييريه فلم يحرز كونه معذّراً، إذ نحتمل أن لا تكون حجه أصلًا فلا يؤمن من العقاب بالاعتماد عليه، و العقل قد استقل بلزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۱۲۲

....

العقاب و هذا هو الّذى يقال: الشک فى الحجيه يساوق القطع بعدمها. و حيث إنّا بيّنا فى أوائل الكتاب «۱» أن الأحكام الواقعيه متنجّزه على كل مكلف بالعلم الإجمالى الكبير للعلم بأن فى الشريعه أحكاماً إلزاميه وجوبيه أو تحريميه، فتكون حجيه الحجج الّتى منها فتوى الفقيه معذّره فحسب، و قد عرفت أن دوران الأمر بين الحجه التعيينيه و التخييريه بهذا المعنى مورد لقاعده الاشتغال و الأصل فيه يقتضى التعيين.

و من هنا يتّضح أن وجوب تقليد الأعلم على هذا التقدير إنما هو من باب الاحتياط، لا أنه مستند إلى الأدلّه الاجتهاديه فإن مفروضنا أن الأدله لم يستفد منها وجوب تقليد الأعلم و عدمه و انتهت النوبه إلى الشک، و إنما أخذنا بفتوى الأعلم لأن العمل على طبقها معذّر على كل حال فهو أخذ احتياطى تحصيلًا للقطع بالفراغ لا أن فتواه حجه واقعيه، هذا.

و ربما يقال: الاستصحاب قد يقتضى جواز الرجوع إلى فتوى غير الأعلم فيكون الاستصحاب هو المعذّر على تقدير المخالفه، و ذلک كما فى المجتهدين المتساويين فى الفضيله فإن المكلف مخيّر بينهما، فلو قلّد أحدهما تخييراً ثمّ تجدّدت الأعلميه للآخر فإنه إذا شکّ فى جواز تقليد غير الأعلم فمقتضى الاستصحاب هو الجواز و بقاء فتوى غير الأعلم على حجيتها، و بذلک نلتزم بجواز تقليده مطلقاً لأنه لو ثبت جواز تقليد غير الأعلم و حجيه فتواه فى موردٍ ثبتت فى

بقیه الموارد لعـدم القول بالفصـل، إذ لاـ یحتمـل أن تکون فتوی غیر الأعلم حجه فی بعض الموارد و غیر حجه فی بعضـها حیث إنها لو کانت قابله للحجیه فهی کذلک فی جمیع الموارد، و لو لم تکن کذلک فلیست بحجه فی الجمیع.

و الجواب عن ذلک بوجوه:

أما أوّلًا: فلأن استصـحاب الحجیه لفتوی غیر الأعلم أو جواز تقلیـده من الاستصـحابات الجاریه فی الأحکام، و قد بیّنا غیر مره أن الشبهات الحکمیه و الأحکام الکلّیه الإلهیه لیست مورداً للاستصحاب.

---

(۱) راجع ص ۶.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۱۲۳

....

و أما ثانیاً: فلأن الاستصحاب علی تقدیر جریانه فی الشبهات الحکمیه لیست له حاله سابقه فی المقام فإن التخییر بین المجتهدین المتساویین لم یثبت بـدلیل، بل مقتضـی القاعـده فی المتعارضـین هو التساقط علی ما مرّ غیر مره. فالحجیه التخییریه غیر ثابته من الابتداء.

و أما ثالثاً: فلأنا لو بنینا علی جریان الاستصـحاب فی الشـبهات الحکمیه و علی ثبوت التخییر فی المجتهدین المتساویین أیضاً، لم یمکننـا استصـحاب التخییر بوجه و ذلک لأنه من إسـراء حکم من موضوع إلی موضوع آخر، و سـرّه أن موضوع الحکم بالتخییر إنما هو تساوی المجتهدین فی الفضـیله، و مع تجدد الأعلمیه لأحدهما لا موضوع للتخییر لنستصـحبه، لأن التخییر لم یثبت لفتوی المجتهدین فی ذاتها و إنما ثبت لفتواهما بما أنهما متساویان، و مع التبدل و زوال موضوعه لا معنی لاستصحاب التخییر بوجه.

و أما رابعاً: فلأن استصـحاب التخییر مع الغض عن جمیع المناقشات المتقدمه معارض باستصـحاب وجوب تقلید الأعلم تعییناً فی بعض الموارد، کما إذا فرضـنا شخصـین أحـدهما متمکن من الاسـتنباط و مجتهـد فی الأحکام دون الآخر فقلّد العامّی المجتهد منهما لوجوبه علیه تعییناً ثمّ بعد ذلک تجدد للآخر

الاجتهاد، إلّا أن الأول أعلم منه فإنه إذا شكّ حينئذٍ فى جواز الرجوع إلى من تجدد له الاجتهاد أو تعيّن البقاء على تقليد الأول لأعلميته، كان مقتضى الاستصحاب تعيّن البقاء على فتوى الأعلم لا محاله لأنه الحاله السابقه على الفرض، فإذا وجب تقليد الأعلم فى مورد واحد وجب فى جميع الموارد لعدم القول بالفصل، فالاستصحابان متعارضان و معه لا يمكن الاعتماد على شى ء من الاستصحابين، و مقتضى قاعده الاشتغال تعيّن تقليد الأعلم وقتئذٍ.

و أما خامساً: فلأن استصحاب الحجيه فى بعض الموارد غير صالح لأن تثبت به حجيه فتوى غير الأعلم مطلقاً، و الوجه فى ذلك أن المثبت لحجيه فتوى غير الأعلم فى بعض الموارد إنما يمكن أن يثبت به حجيتها مطلقاً و فى جميع الموارد، فيما إذا كان من الأدله الاجتهاديه كالخبر الواحد مثلًا للملازمه الواقعيه بين كونها حجه فى بعض

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۲۴

....

الموارد و كونها حجه مطلقاً المستكشفه بعدم القول بالفصل، فإن الأدله الاجتهاديه كما أنها معتبره فى مداليلها المطابقيه كذلك تعتبر فى مداليلها الالتزاميه على ما بيّناه فى محلّه. و أما إذا كان المثبت لحجيتها هو الأصل العملى كالاستصحاب، فلا يترتب عليه سوى حجيه فتوى غير الأعلم فى مورد جريانه فحسب، و ذلك لتقوّمه باليقين السابق و الشك اللّاحق، و لا معنى للتمسك به فيما ليس هناك يقين سابق و شك لاحق. اللّهُمَّ إلّا أن نقول بالأصل المثبت فإنه باستصحاب حجيه فتوى غير الأعلم فى بعض الموارد يثبت حجيتها مطلقاً للملازمه الثابته بينهما بعدم القول بالفصل.

و قد يفصّل فى المقام بين ما إذا كانت الأمارات الشرعيه الّتى منها فتوى الفقيه حجه من باب الكاشفيه و الطريقيه، فيلتزم بالأخذ بما

يحتمل تعيّنه عند دوران الأمر بين التعيين و التخيير كما قررنا تقريبه، و بين ما إذا قلنا باعتبارها من باب السببيه و الموضوعيه فيقال إن القاعده تقتضى التخيير وقتئذٍ، و ذلك لأن الحجيه الثابته لفتوى غير الأعلم كالحجيه الثابته لفتوى الأعلم بناء على السببيه و إن كانت مشتمله على المصلحه و الملاك، إذ الحجيه حسبما يستفاد من الآيات و الأخبار مترتبه على فتوى الفقيه و هو ينطبق على كلا المجتهدين، إلّا أن الحجيه لفتوى غير الأعلم ليست بفعليه بالوجدان، فإن فتوى الأعلم مانعه عن الحجيه الفعليه لغيرها.

و سرّه أن الحجيه الفعليه فى كلتا الفتويين أمر غير معقول، و لا نحتمل أن تكون الأعلميه مانعه عن الفعليه فى فتوى الأعلم. إذن يتعيّن أن تكون الأعلميه مانعه عن الفعليه فى فتوى غير الأعلم، و على الجمله أن حجيه فتوى غير الأعلم ليست بفعليه بالوجدان و أما الحجيه بالإضافه إلى فتوى الأعلم فيحتمل أن تكون فتوى غير الأعلم مانعه عن فعليتها كما يحتمل فعليتها. إذن تكون فعليه الحجيه فى فتوى الأعلم مشكوكه و مقتضى قاعده قبح العقاب بلا بيان عدم وجوب اتباعها، و النتيجه أن الحجيه بالإضافه إلى كلتا الفتويين ليست بفعليه و غايه الأمر أن عدم الفعليه فى إحداهما بالوجدان و فى الأُخرى بالأصل فلا يجب اتباع هذه و لا تلك. و حيث إن العقل مستقل بعدم جواز ترك العمل على كلتيهما لأن المتعذر إنما هو استيفاء كلتا المصلحتين، و أما استيفاء إحداهما فهو ميسور للمكلف فلا يرخّص العقل فى تركهما

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۲۵

....

معاً لأنه تفويت اختيارى بلا سبب، فلا مناص من اتباع إحدى الفتويين تخييراً.

و الكلام فى الجواب عن ذلك يقع فى

جهات:

الاولی: أن السببیه هل یمکن الالتزام بها فی حجیه الطرق و الأمارات أو أنها باطله بأقسامها؟ و قد قرّرنا فی محلّه «۱» أن السببیه بجمیع أقسامها حتی السببیه المنسوبه إلی بعض العدلیه أعنی بها الالتزام بالمصلحه فی السلوک، باطله و لا نطیل الکلام بإعادته.

الثانیه: أن القاعده فی موارد دوران الأمر بین التعیین و التخییر علی القول بالسببیه، هل تقتضی التساقط أو أنها تقتضی التخییر؟ و قد قدّمنا الکلام فی ذلک أیضاً فی محلّه و قلنا إن القاعده تقتضی التساقط فی المتعارضین حتی علی القول بالسببیه و حیث إن حجیه فتوی الأعلم و غیر الأعلم من باب التعارض، لعدم إمکان جعل الحجیه لکلتا الفتویین لاستلزامه الجمع بین الضدین أو النقیضین، فدلیل الحجیه فی کل منهما ینفی الحجیه عن الأُخری بالالتزام، فهما متعارضان و لا مناص من الحکم بتساقطهما.

و لیس المقام من باب التزاحم و عدم قدره المکلف علی امتثالهما معاً، بل هما متنافیان بحسب الجعل فإذا سقطت الفتویان عن الحجیه لم تبق هناک أیه مصلحه حتی یستقل العقل بلزوم استیفاء إحدی المصلحتین و وجوب اتباع إحدی الفتویین تخییراً و من الظاهر أن الأمر بالاتباع إنما هو فیما ثبتت حجیته من الطرق و لا یمکن التفوّه بأن المصلحه قائمه بذواتها و إن لم تکن حجه شرعاً، لأنه أی مصلحه فی اتباع فتوی من لم یحکم بحجیتها لکفره أو فسقه أو لغیرهما من الجهات.

الثالثه: أنّا لو بنینا علی أن المقام من صغریات باب التزاحم، فهل تقتضی القاعده التخییر فی المتزاحمین أو أنها تقتضی الأخذ بما یحتمل أهمیته، و حیث أن المصلحه القائمه بالعمل علی فتوی الأعلم تحتمل أهمیتها فیتعیّن الرجوع إلیه عند دوران الأمر بین تقلیده و تقلید

غير الأعلم؟

(۱) مصباح الأُصول ۲: ۹۵.

....

ذكرنا فى محلّه «۱» أن المتزاحمين إذا علمنا أهميه أحدهما لم يكن أى مسوّغ لرفع اليد عن الآخر المهم بالكلّيه، بل اللّازم أن يرفع اليد عن إطلاقه فحسب، فإن الضرورات تتقدر بقدرها، و التنافى بينهما يرتفع بتقييد إطلاق المهم بما إذا ترک الإتيان بالأهم فلا مقتضى لرفع اليد عن المهم رأساً، و من هنا ذكرنا أن الترتب أمر ممكن و أنه على طبق القاعده، إذ لا منافاه بين الأمر بالأهم على نحو الإطلاق و بين الأمر بالمهم على تقدير ترک الأهم، هذا إذا علمنا أهميه أحدهما معيناً.

و أما إذا كانا متساويين فلا مناص من رفع اليد عن الإطلاق فى كليهما و تقييده بما إذا لم يأت بالآخر، إذ بذلک يرتفع التنافى بينهما و هو الترتب من الجانبين و تكون النتيجه أن المكلف مخيّر بينهما.

و أما إذا احتملنا الأهميه فى أحدهما المعيّن دون الآخر فإطلاق ما لا يحتمل أهميته مقيّد لا محاله. و أما إطلاق ما نحتمل أهميته فلا علم لنا بتقييده، لأنه على تقدير كونه أهم يبقى إطلاقه بحاله كما أنه يقيد إذا كان مساوياً مع الآخر، فإذا شككنا فى ذلک فلا مانع من التمسک بإطلاقه لعدم العلم بورود التقييد عليه، هذا كلّه فى كبرى المسأله.

و أما تطبيقها على محل الكلام فلا شبهه فى أن الأهميه غير محرزه فى فتوى الأعلم و إلّا لتعيّن الرجوع إليه، إذ الكلام فيما إذا لم نعلم بذلک و شككنا فى تعيّنه إلّا أن احتمال الأهميه موجود بالوجدان و هذا بخلاف فتوى غير الأعلم إذ لا يحتمل فيها الأهميه بوجه. إذن لا مانع من التمسک بإطلاق الأدله المتقدمه القائمه

على حجيه فتوى الفقيه لعـدم العلم بتقييـدها بالإضـافه إلى فتوى الأعلم، كما علمنا بتقييـدها بالإضافه إلى فتوى غير الأعلم، و مع وجود الـدليل الاجتهادى و الإطلاق لا تصل النوبه إلى الأصل العملى حتى يقال: إن احتمال فعليه الأمر باتباع فتوى الأعلم مندفع بالبراءه لقبح العقاب من دون بيان.

مضافاً إلى أن البراءه غير جاريه فى نفسـها، و ذلك لأن العقل كما أنه يسـتقل بقبـح مخالفه التكليف و عصـيانه كـذلك يسـتقل بقبح تفويت الملاک، و قد فرضنا أن اتباع كل

---

(۱) محاضرات فى أُصول الفقه ۳: ۱۲۰.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۲۷

....

من الفتويين يشتمل على المصلحه الملزمه، إلّا أن المكلف لو عمل بفتوى الأعلم فهو معذور فى تركه التصدى لاستيفاء المصلحه القـائمه بفتوى غير الأعلم، و ذلـك لاسـتناده إلى العجز، فإن المصـلحه فى اتباع فتوى الأعلم إما أنها مساويه للمصـلحه فى اتباع فتوى غير الأعلم أو أنها راجحه عليها.

و أما لو عكس ذلك و اتبع فتوى غير الأعلم، فلا معذّر له عن عدم اتباعه لفتوى الأعلم لأن المصلحه فى كلتا الفتويين و إن كان يحتمـل تساويهـا فلا يكون اتباعه لأحـدهما مفوّتاً لشـى ء، إلّا أن من المحتمل أن تكون مصـلحه الاتباع لفتوى الأعلم أزيـد من المصـلحه القائمه باتباع فتوى غيره، فيكون اختياره لغير الأعلم مفوّتاً للمصلحه الزائده من غير عجز أو معذّر آخر لدى العقل و هو قبيـح، فحيث إنه يحتمـل العقـاب فى أتبـاعه لفتوى غير الأعلم فالعقـل مسـتقل بلزوم دفعه، و حينئـذٍ يتعيّن العمل على طبق فتوى الأعلم كمـا ذكرنـاه، فالمقـام ليس من موارد التمسـک بـالبراءه و من هنـا قلنا إن احتمال العجز عن امتثال أى تكليف غير مسوّغ لتركه و سرّه ما ذكرناه من استقلال

العقل بلزوم تحصيل الملاكات الملزمه على كل حال، و مع الشك فى القدره يحتمل العقاب لاحتمال أنه قادر على الامتثال واقعاً و أنه مكلف بالتحصيل و معه لا بدّ له من أن يتصدى للامتثال ليقطع بتمكنه أو عجزه.

و على الجمله لا مجال للبراءه فى تلك المقامات لأن فيها احتمال العقاب و العقل مستقل بلزوم دفعه، فلا يكتفى بالشك فى القدره و عدمها.

فتلخص: أن تقليد الأعلم عند العلم بمخالفته لغير الأعلم فى الفتوى هو المتعيّن هذا إذا كانت فتواه موافقه للاحتياط أو كان كل من الفتويين موافقاً للاحتياط من جهه و مخالفاً له من جهه.

و أما إذا كانت فتوى غير الأعلم موافقه للاحتياط دون فتوى الأعلم، فالعقل و إن كان يرخّص فى اتباعها وقتئذٍ، إلّا أنه من جهه كونه محصّلًا للعلم بالامتثال لأنه معنى الاحتياط و الإتيان بالعمل رجاءً، لا أنه مستند إلى حجيه فتوى غير الأعلم بحيث يجوز إسنادها إلى اللّه سبحانه، و ذلك لما قد عرفت من تعيّن الرجوع إلى فتوى الأعلم عند العلم بالمخالفه بينه و بين غير الأعلم فى الفتوى، هذا كلّه فى الصوره الثانيه.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٢٨

....

و أما الصوره الثالثه: و هى ما إذا لم تحرز المخالفه بين فتوى الأعلم و فتوى غير الأعلم فهل يجوز الرجوع إلى فتوى غير الأعلم أو يجب تقليد الأعلم حتى فى هذه الصوره، كما فى صوره العلم بالمخالفه بينهما؟ الكلام فى هذه الصوره يقع من جهتين:

الاولى: فيما يقتضيه الأصل العملى فى المسأله.

الثانيه: فيما تقتضيه الأدله الاجتهاديه.

أما الجهه الاولى: فلا ينبغى الإشكال فى أن الأصل يقتضى تعيّن الرجوع إلى فتوى الأعلم لما مرّ من أن الأحكام الواقعيه منجزه على المكلفين بالعلم الإجمالى بوجودها،

و العمل بفتوى المجتهد إنما هو للتعذير عن المخالفه للواقع، و العمل بفتوى الأعلم معذّر قطعاً و معذريه العمل بفتوى غير الأعلم مشكوك فيها. و مع دوران الأمر بين التعيين و التخيير الأصل يقتضى التعيين كما مرّ فى الصوره الثانيه، إلّا أن الأصل لا يعارض الدليل فلا مناص من ملاحظه الأدله الاجتهاديه لنرى أنها تدلّنا على جواز الرجوع إلى غير الأعلم أو لا تدل.

أما الجهه الثانيه: فيقع الكلام فيها أولًا فيما يستدل به على عدم جواز الرجوع إلى فتوى غير الأعلم عند الشك فى مخالفتها لفتوى الأعلم و تعيّن الرجوع إلى تقليد الأعلم، و ثانياً فيما استدل به على جواز تقليده.

و قد استدلّوا على عدم الجواز فى هذه الصوره بما استدلوا به على عدم جوازه فى صوره العلم بالمخالفه بينهما فى الفتوى، من أن الأدله غير شامله لفتوى غير الأعلم و كذا الإجماع، و الأقربيه، و مقبوله عمر بن حنظله، و عهد أمير المؤمنين (عليه السّلام) إلى مالك الأشتر و غيرها.

و يرد على الجميع: أن شيئاً من ذلك لم تتم دلالته على وجوب تقليد الأعلم عند العلم بالمخالفه بينه و بين غير الأعلم، فضلًا عن أن تدل على تعينه عند عدم العلم بالمخالفه بينهما. و نزيده: أن الاستدلال بعدم شمول الأدله لفتوى غير الأعلم، و الأقربيه و المقبوله لو تمّ فإنما يختص بصوره العلم بالمخالفه، و أما مع الشك فى المخالفه و احتمال موافقتهما فلا تعارض لئلّا تشملها الأدله كما لا معنى للأقربيه وقتئذٍ، و كذا المقبوله موردها فرض العلم بالمخالفه، فالاستدلال بها على تعيّن الرجوع إلى الأعلم فى صوره

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۲۹

....

عدم العلم بالمخالفه مما لا وجه له، هذا.

و أما ما استدل به على جواز الرجوع إلى فتوى غير الأعلم، إذا لم يعلم المخالفه بينه و بين الأعلم فهو أُمور:

الأوّل: إطلاقات الأدله القائمه على حجيه فتوى الفقيه من الآيه و الأخبار

المتقدمتين

و قـد خرجنـا عنهـا فى صوره العلم بالمخـالفه و بقيت صوره العلم بـالموافقه بينهمـا و كـذا صوره الشـك فى المخـالفه مشـموله لإطلاقها، حيث دلت على جواز تقليد الفقيه من غير تقييده بما إذا كان أعلم.

و قـد ينـاقش فى الاسـتدلال بالمطلقـات بـأن صـوره العلم بالمخـالفه قـد خرجت عنهـا كمـا عرفت، و مـع الشـك فى الموافقه و المخـالفه لاـ مجال للتمسك بإطلاقها، لأنه من التمسک بالعموم و الإطلاق فى الشـبهات المصـداقيه و ذلک لاحتمال مخالفتهما فى الفتوى واقعاً.

و أُجيب عن ذلک بأن التمسک بالعموم فى الشـبهات المصداقيه و إن لم يجز إذا كان المخصـص لفظياً، إلّا أنه فى المخصصات اللبيه ممـا لاـ مـانع عن التمسک به، و الأمر فى المقام كـذلک فإن صوره العلم بالمخالفه إنما خرجت عن المطلقات من جهه أن شمول أدله الحجيه للمتعارضين يستلزم الجمع بين الضدين أو النقيضين، و مع كون المخصص لبياً لا مانع من التمسک بالعموم.

و يرد على هـذا الجواب: مـا قررناه فى محلّه «١» من أنه لا فرق فى عـدم جواز التمسک بالعموم فى الشـبهات المصـداقيه بين أن يكون المخصـص لفظيـاً أو لبيـاً، فـإن التقييـد و التخصـيص يعنونـان العـام بعنوان ما لا محاله، لاسـتحاله الإهمال فى مقام الثبوت كاسـتحاله الإطلاق بعـد العلم بالتقييـد، إذن يتعيّن أن يكون المطلق أو العام مقيـداً بغير عنوان المخصـص، و لم يحرز أن العنوان المقيد صادق على المورد المشكوک فيه، و مع عدم إحرازه لا مجال للتمسک بالإطلاق أو العموم.

و الصـحيح فى الجواب أن يقال: إن المناقشه غير وارده فى نفسـها و ذلک لأن الشـبهه و إن كانت مصداقيه كما مرّ إلّا أن هناک أصلًا موضوعياً يحرز به أن المورد المشتبه من

---

(١) محاظرات فى

أَصول الفقه ۵: ۱۹۶.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۱۳۰

....

الأفراد الباقيه تحت العموم، و ذلک لأن إحراز فرديه الفرد قد يكون وجدانياً و قد يكون بالتعبّد، و من هنا قلنا فی محله إن المرأه المشكوكه قرشيتها ببركه أصاله عدم القرشيه داخله تحت الأدله الداله على أن المرأه تحيض إلى خمسين، و فی المقام أيضاً نقول: إن المخالفه بين المجتهدين أمر حادث مسبوق بالعدم، و مع الشک فی تحققها يبنى على عدمها بمقتضى استصحاب العدم الأزلی، لأن الأصل عدم تحقق المخالفه بينهما فببركه هذا الأصل يمكننا إحراز أن المشتبه من الأفراد الباقيه تحت العموم. بل إحراز ذلک بالاستصحاب النعتی أيضاً ممكن فی المقام لأن المجتهدين كانا فی زمان و لم يكونا مخالفين فی الفتوى و لو من جهه عدم بلوغهما مرتبه الاجتهاد، و مقتضى الأصل أنهما الآن كما كانا سابقاً.

و ربما يورد على هذا الاستدلال بأن التمسک بالمطلقات يشترط فيها الفحص عن المقيد و المعارض و الجامع مطلق ما ينافی إطلاق الدليل و لا يجوز التمسک بها من دون فحص، و حيث إن فتوى الأعلم يحتمل أن تكون مخالفه لفتوى غير الأعلم فلا مناص من أن يفحص ليظهر أنهما متخالفتان حتى لا تشملهما المطلقات أو أنهما متوافقتان فعلى الأوّل لا يجوز الرجوع إلى غير الأعلم و على الثانی يجوز.

و يدفعه: أن التمسک بالإطلاق و إن كان يعتبر فيه الفحص عن مقيداته و معارضاته بل عن مطلق ما ينافی الدليل بحكومه و نحوها، إلّا أنه خاص بالشبهات الحكميه، فلا يسوغ التمسک بعموم الدليل قبل الفحص عن مخصصه، و لا يعتبر ذلک فی الشبهات الموضوعيه بوجه، مثلًا إذا قامت بينه على ملكيه دار لزيد لم يعتبر فی حجيتها

الفحص عمّا يعارضها من البينات و لو مع العلم بوجود عدول يحتمل شهادتهم بأن الدار ليست لزيد. و مقامنا هذا من هذا القبيل، لأنه من الشبهات الموضوعيه لأن مفروض الكلام العلم بعدم اعتبار فتوى غير الأعلم فى فرض المخالفه و إنما نشك فى أنهما متخالفان أو متوافقان فالشبهه موضوعيه.

و الوجه فى عدم وجوب الفحص فى الشبهات الموضوعيه هو أن ما يقتضى لزوم الفحص فى الشبهات الحكميه عن المنافيات أحد أمرين على سبيل منع الخلو:

أحدهما: أن ديدن الأئمه (عليهم السّلام) جرى على التدرج فى بيان الأحكام

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۳۱

....

الشرعيه و ما اعتبر فيها من القيود و الشروط، و لم يبيّنوها بقيودها و خصوصياتها فى مجلس واحد مراعاه للتقيه و محافظه على أنفسهم و تابعيهم عن القتل أو غيره من الأذى أو لغير ذلک من المصالح، و من هنا ترى أن العام يصدر من إمام و المخصص من إمام آخر، أو أن حكماً يصدر من أحدهم (عليهم السّلام) فيصدر منه نفسه أو من إمام آخر خلافه، و مع العلم بحال المتكلم و ديدنه لا تجرى فى كلامه أصاله عدم القرينه قبل الفحص، أو أنها لو جرت و انعقد لكلامه ظهور فى نفسه لم تجر فيه أصاله حجيه الظهور الّتى هى أصل عقلائى لاختصاصها بما إذا لم تجر عاده المتكلم على التدرج فى بيان مراداته و مقاصده، و مع عدم جريانها لا يعتمد على ظواهر كلامه لعدم حجيتها حينئذٍ.

ثانيهما: العلم الإجمالى بأن العمومات و المطلقات الواردتين فى الكتاب و السنّه قد ورد عليهما مقيدات و مخصصات كثيره، حتى ادعى أن الكتاب لا يوجد فيه عام لم يرد عليه تخصيص، فلأجل ذلک وجب الفحص عن

المنافیات حتی یخرج المورد عن الطرفیه للعلم الإجمالی بالتخصیص و التقیید.

و هذان الوجهان کما تری لا یأتی شی ء منهما فی المقام: أما مسأله جریان عاده المتکلم علی عدم بیان القیود و الخصوصیات الدخیله فی حکمه فی مجلس واحد فلأجل أنه لا موضوع لها فی المقام، حیث إن فتوی أحد المجتهدین لیست مبینه و مقیده أو حاکمه علی فتوی المجتهد الآخر بل فتوی کل منهما تصدر عن اجتهاده و نظره و لا ربط لإحداهما إلی الأُخری بوجه.

و أما العلم الإجمالی بالتقیید، فلأنه لیس هناک أی علم إجمالی بالمخالفه فی الفتوی بین المجتهدین لاحتمال موافقتهما بل قد یقطع بها کما فی أکثر العوام لاعتقادهم أن الشریعه واحده فلا اختلاف فی أحکامها و فتاوی المجتهدین، أو لو فرضنا أن الخواص قد علموا بینهما بالمخالفه و لو علی سبیل الإجمال و فی بعض الموارد، فلیس لهم علم بالمخالفه فی المسائل الّتی هی مورد الابتلاء، و المراد بالمخالفه ما قدّمناه و هو أن یکون فتواهما متنافیتین مع کون فتوی غیر الأعلم مخالفه للاحتیاط و هی مما لا علم به و لو إجمالًا و مع عدم جریان شی ء من الوجهین فی المقام لا مقتضی لوجوب الفحص

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۱۳۲

و یجب الفحص عنه (۱).

بوجه، فلا مانع من التمسک بالإطلاق من غیر فحص عمّا یخالفه.

الثانی: أن الأئمه (علیهم السّلام) قد أرجعوا عوام الشیعه إلی أصحابهم

کزکریا بن آدم، و یونس بن عبد الرحمن و أضرابهما و هم علی تقدیر کونهم متساوین فی الفضیله فلا أقل من أن بینهم الإمام (علیه السّلام) الّذی لا یحتمل فیه الخطأ، فإذا جاز تقلید غیر الأعلم مع وجود من لا یحتمل فیه الخطأ و الاشتباه عند عدم العلم بالمخالفه بینهما جاز تقلید غیر الأعلم

مع وجود الأعلم المحتمل فيه الخطأ و الاشتباه، لأنه لا سبيل له إلّا إلى الأحكام الظاهريه المحتمله المخالفه للواقع بطريق أولى.

الثالث: السيره العقلائيه

الجاريه على الرجوع إلى غير الأعلم فى جميع الحِرف و الصنائع عند عدم العلم بمخالفته لمن هو أعلم منه، لعدم التزامهم بالرجوع إلى الأعلم مطلقاً حتى يبقى غير الأعلم عاطلًا. و هذا أمر نشاهده فى مراجعاتهم إلى الأطباء و المهندسين و غيرهم من أرباب العلوم و الفنون، و حيث لم يردع عنها فى الشريعه المقدسه، فنستكشف أنها ممضاه عند الشارع. نعم، عند العلم بالمخالفه لا بدّ من الرجوع إلى الأعلم كما مرّ، هذا كلّه فى وجوب تقليد الأعلم.

و المتحصل: أنه لا دليل على وجوب تقليده فى هذه الصوره و إن كان ظاهر عباره الماتن وجوب تقليد الأعلم مطلقاً و لو فى صوره عدم العلم بالمخالفه.

وجوب الفحص عن الأعلم

(١) المكلف إذا ميّز الأعلم من المجتهدين فلا كلام، و أما إذا لم يشخّصه بعينه، فإن أراد أن يحتاط فى عمله بالجمع بين الفتويين لم يجب عليه الفحص عن أعلمهما، لعدم وجوب تعيّن المجتهد المقلّد حينئذٍ. و أما إذا لم يرد العمل بالاحتياط وجب عليه الفحص عنه لوجوب تقليد الأعلم على الفرض، فإذا عمل بفتوى أحدهما من غير فحص عن أعلميته لم يقطع بفراغ ذمته، لاحتمال أن يكون الأعلم غيره و معه يحتمل العقاب لعدم إحراز أن ما عمل على طبقه معذّر واقعاً. إذن وجوب الفحص عن

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٣٣

....

الأعلم وجوب إرشادى إلى عدم وقوع المكلف فى معرض احتمال المخالفه و العقاب.

ثمّ إنه إذا فحص عن الأعلم و ظفر به فهو، و أما إذا لم يميّز الأعلم من المجتهدين المتعددين فإن كان متمكناً من الاحتياط وجب، لما تقدم من أن الأحكام الواقعيه متنجزه على المكلفين بالعلم الإجمالى بوجود أحكام إلزاميه فى الشريعه المقدسه و لا طريق

إلى امتثالها سوى العمل على طبق فتوى الأعلم، و المفروض أنه مردد بينهما أو بينهم، و بما أنه متمكن من الاحتياط يتعيّن عليه الاحتياط تحصيلًا للعلم بالموافقه لاستقلال العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب على ما هو الحال فى موارد العلم الإجمالى بأجمعها. و لا أثر فى هذه الصوره للظن بالأعلميه أو احتمالها فى أحدهما أو أحدهم و ذلك لما تقدم من أن أدله الاعتبار قاصره الشمول للمتعارضين، و معه لا دليل على حجيه شى ء من الفتويين ليكون الظن بها أو احتمالها موجباً للأخذ به. بل اللّازم وقتئذٍ هو الاحتياط حتى يقطع بفراغ ذمته عمّا اشتغلت به من الأحكام الإلزاميه المعلومه بالإجمال.

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، موسوعه الإمام الخوئى، ۳۳ جلد، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئى، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

موسوعه الإمام الخوئى؛ ج ۱، ص: ۱۳۳

و أما إذا لم يتمكن من الاحتياط إمّا لأن أحدهما أفتى بوجوب شى ء و الآخر بحرمته أو أنه أفتى بوجوب القصر و الآخر بوجوب التمام، إلّا أن الوقت لم يسع للجمع بين الصلاتين فيتخيّر بينهما، للعلم بوجوب تقليد الأعلم و هو مردد بين شخصين أو أشخاص من غير ترجيح لبعضهم على بعض، و فى هذه الصوره إذا ظن بالأعلميه أو احتملها فى أحدهما أو أحدهم تعيّن الأخذ بفتوى من ظن أو احتمل أعلميته.

و لا يقاس هذه الصوره بالصوره المتقدمه أعنى ما إذا تمكن من الاحتياط، لأن التعارض هناك قد أوجب تساقط الفتويين عن الحجيه فلم يجعل شى ء منهما حجه على المكلف حتى يميز بالظن أو الاحتمال، و هذا بخلاف المقام لأنه لا مناص للمكلف من أن يتبع إحدى الفتويين، إذ لا يكلف بالاحتياط لفرض أنه متعذر

فى حقه، و لا ترتفع عنه الأحكام المتنجزه لتمكنه من العمل بإحداهما. إذن لا بدّ له من اتباع إحدى الفتويين، و حيث إنه يحتمل الأعلميه أو يظنها فى أحدهما أو أحدهم فيدور أمره بين أن يكون كل من الفتويين حجه تخييريه فى حقه، و بين أن تكون فتوى من يظن

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۳۴

....

أعلميته أو يحتملها حجه تعيينيه، و قد عرفت أن العقل مستقل بلزوم الأخذ بما يحتمل تعينه للعلم بأنه معذّر على كل حال و لا علم بمعذّريه الآخر، هذا كلّه فيما إذا علم المكلف باختلافهما أو اختلافهم فى الفتوى علماً تفصيلياً أو إجمالياً مع العلم باختلافهما فى الفضيله.

و أما لو علم بالاختلاف، و لم يعلم اختلافهما فى الفضيله فلا بدّ أيضاً من الفحص لعين ما مرّ فى الصوره المتقدمه. و إذا لم يميّز الأعلم إما لعدم تمكنه من الفحص أو لأنه فحص و لم يظفر به فإن كان متمكناً من الاحتياط وجب كما عرفت، و إلّا تخير. اللّهُمَّ إلّا أن يظن بالأعلميه أو احتملها فى أحدهما المعيّن أو أحدهم، لأن المتعيّن حينئذٍ هو الأخذ بفتوى من ظن أو احتمل أعلميته لما مرّ و لا نعيده.

و لا يصح فى هذه الصوره التمسک باستصحاب عدم أعلميه أحدهما عن الآخر نظراً إلى القطع بعدمها قبل أن يصل مرتبه الاجتهاد، فإذا شككنا فى انقلابه و اتصافه بالأعلميه بعد الاجتهاد استصحبنا عدمها و به نثبت التخيير حتى مع الظن بالأعلميه أو احتمالها فى أحدهما.

و ذلک لأن معنى هذا الاستصحاب أن من ظن أو احتمل أعلميته لم يحصّل قوه زائده على قوه الآخر، و هذا كما ترى معارض باستصحاب عدم تحصيل الآخر قوه تساوى قوه من

ظنت أو احتملت أعلميته. على أنه لاـ يثبت به التساوى، و معه لا يمكن الحكم بالتخيير بينهما لأن موضوعه التساوى الغير المحرز فى المقام.

و أما لو علم باختلافهما فى الفضيله على نحو الإجمال و لم يعلم اختلافهما فى الفتوى، أو لم يعلم اختلافهما أصلًا لا فى الفضيله و لاـ فى الفتوى فلاـ يجب الفحص فيهما عن الأـعلم لعدم وجوب تقليده. بل يتخيّر المكلف بينهما، فإن مقتضى إطلاق الأدله حجيه فتوى كل من الأعلم و غير الأعلم. و دعوى أن ذلك من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه قد قدّمنا الجواب عنها عند التكلم على وجوب تقليد الأعلم فراجع.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۳۵

[التخيير عند تساوى المجتهدين]

اشاره

[۱۳] مسأله ۱۳: إذا كان هناك مجتهدان متساويان فى الفضيله يتخيّر بينهما [۱] (۱) التخيير عند تساوى المجتهدين

---

(۱) إذا كان هناك مجتهدان متساويان فى الفضيله أو احتملنا الأـعلميه فى كل منهما فالكلام قد يقع فى صوره عدم العلم بالمخالفه بينهما فيما هو محل الابتلاء، و أُخرى فى صوره العلم بمخالفتهما.

أما الصوره الأُولى: كما هى الغالبه فى العوام، فلا ينبغى التأمل فى أن المكلف يجوز له أن يقلّد هذا أو ذاك و أنه يتخيّر بينهما لأن غير الأعلم إذا جاز تقليده عند عدم العلم بالمخالفه بينه و بين الأعلم، جاز أن يقلّد كلا من المجتهدين المتساويين فى تلك الصوره بطريق أولى، و لا مانع من أن تشمل إطلاقات أدله الحجيه فتوى كل من المجتهدين المتساويين و نتيجته أن المكلف له أن يقلّد هذا أو ذاك.

و معنى الحجيه على ما حققناه فى محلّه «۱» هو جعل ما ليس بعلم علماً تعبداً أعنى جعل الطريقيه إلى الواقع، و أثرها تنجيز الواقع على تقدير المصادفه و

التعـذير عنه على تقـدير الخطـأ، و حيث إن التخيير فى المقـام مسـتند إلى العلم الإجمـالى و على تقـدير انحلالـه فهو مسـتند إلى الاحـتمال، فالواقع متنجز على المكلف من غير ناحيه فتوى المجتهدين و معه يكون أثر الحجيه هنا هو المعذّريه عن مخالفه الواقع على تقـدير مخالفه الفتوى للواقع. إذن لا مانع من اتصاف كل من فتوى المجتهدين المتساويين بالحجيه بمعنى المعذريه لإطلاق أدلتها، و نتيجته أن المكلف مخير بينهما و له أن يرجع إلى هذا أو ذاك. بل الأمر كذلك حتى إذا كان أحدهما أعلم، إذ لا علم بالمخالفه بينهما و مجرّد احتمال المخالفه غير مانع عن الحجيه فإن الأصل عدمها.

ثمّ إن معنى جواز الرجوع إلى هذا أو إلى ذاك أن المكلف مخير فى الأخذ و أن له أن

---

[١] مع عدم العلم بالمخالفه، و إلّا فيأخذ بأحوط القولين و لو فيما كان أحدهما أورع.

---

(١) مصباح الأُصول ٢: ١٠۴.

....

يأخـذ بهذا أو بذاك، لا أن الحجيه تخييريه. بل الحجيه بمعنى الطريقيه إلى الواقع و المعذّريه عنه على تقدير الخلاف ثابته لكلتا الفتـويين، فهمـا حجتـان تعيينيتـان فى نفسـيهما و إن كـان تنجز الحكم و المنـع عن جريـان الـبراءه مسـتنداً إلى أمر آخر كـالعلم الإجمالى أو الاحتمال قبل الفحص، هذا كلّه عند عدم العلم بالمخالفه بينهما.

و أما الصوره الثانيه: أعنى ما إذا علمنا بالمخالفه بينهما فالمعروف فيها بين الأصحاب (قدّس سرّهم) هو التخيير

و ما يمكن أن يستدل به على ذلک وجوه:

الأوّل: إطلاقات الأدله القائمه على حجيه فتوى الفقيه

فإنها كما تشمل فتوى هذا المجتهد كذلك تشمل فتوى المجتهد الآخر و النتيجه هو التخيير بينهما.

و فساد هذا الوجه مستغن عن البيان، لما مرّ غير مره من أن إطلاق أدله الاعتبار لا يمكن أن يشمل المتعارضين، لأن شمولها

لأحدهما من غير مرجح و شمولها لهما معاً يستلزم الجمع بين الضدين أو النقيضين.

الثانی: السیره العقلائیه

بدعوی أنها جرت علی التخییر فی أمثال المقام و من هنا لم یسمع توقفهم فی العمل برأی واحد من أهل الخبره و الاطلاع إذا خالفه منهم آخر. بل السیره المتشرعیه أیضاً جاریه علی ذلک لأنهم یعتمدون علی فتوی أحد المجتهدین المتساویین و لا یتوقفون فی ذلک بوجه.

و یدفعه: أنه إن أُرید بالسیره جریان سیره العقلاء علی التخییر عند العلم بالمخالفه بین المجتهدین المتساویین فی الفضیله فهی دعوی باطله، فإنها خلاف ما هو المشاهد منهم خارجاً لأنهم لا یعتمدون علی قول مثل الطبیب عند العلم بمخالفته لقول طبیب آخر عند المعالجه بل یحتاطون فی أمثالها إن أمکنهم الاحتیاط. و إن أُرید بالسیره سیره المتشرعه فهی علی تقدیر ثبوتها و لم تثبت لم یحرز کونها متصله بزمان المعصومین (علیهم السّلام) إذ من أخبرنا أن مجتهدین کانا فی الفضیله علی حد سواء و عملت المتشرعه علی فتوی کلیهما مخیراً، و لم یردع الأئمه (علیهم السّلام) عن فعلهم ذلک لنستکشف بذلک أن السیره ممضاه من قبلهم و هی الّتی وصلت إلینا یداً بید، بل من الجائز أن تکون السیره علی تقدیر کونها کذلک ناشئه من فتوی المفتین من أصحابنا بالتخییر.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۱۳۷

الثالث: دعوی الإجماع علی التخییر فی المسأله.

و فیه: أنه إجماع منقول بالخبر الواحد، و لا یمکننا الاعتماد علیه، علی أن الاتفاق غیر مسلّم فی المسأله، لأنها من المسائل المستحدثه و لم یتعرض لها الفقهاء فی کلماتهم فکیف یمکن معه دعوی الإجماع علی التخییر بین المجتهدین المتساویین. بل لو فرضنا العلم باتفاقهم أیضاً لم یمکننا الاعتماد علیه، إذ لا یحتمل أن یکون اتفاقهم هذا إجماعاً تعبدیاً یستکشف به قول المعصوم (علیه السّلام) و إنما هو أمر مستند إلی أحد الوجوه

المـذكوره فی المسأله. فالمتحصّل إلی هنا أن التخییر بین المجتهـدین المتساویین لم یقم علیه دلیل. بل الحجیه التخییریه أمر غیر معقول فی مقام الثبوت.

الحجیه التخییریه غیر معقوله

اشاره

لأنها بمعنی جعل الحجیه علی هـذا و ذاک یسـتلزم الجمع بین الضدین أو النقیضـین لأن مرجعه إلی أن الشارع قد اعتبر المکلف عالمـاً بـالحرمه و عالمـاً بعـدمها، أو عالمـاً بحرمه شـی ء و عالمـاً بوجوبه، و من هنـا قلنـا إن إطلاـق أدله الحجیه غیر شامله لکلتا الفتویین لاستلزام حجیتهما معاً الجمع بین الضدین أو النقیضین.

و أمـا الحجیه التخییریه بمعنی جعـل الحجیه علی الجامع بین الفتویین، أعنی عنوان أحـدهما الّـذی هو عنوان انتزاعی، فهی أیضـاً غیر متصوره فی المقـام لأـن التکلیف بـل الصـفات الحقیقیه کلهـا کـالشوق و العلم و إن کان أمراً قابل التعلق للعناوین الانتزاعیه کعنوان أحـدهما الجـامع بین فردین، لأـن الشوق یمکن أن یتعلق بأحـد فعلین أو شـیئین آخرین، و کـذلک العلم الإجمـالی لأنه یتعلّق بأحـدهما. بل قـد التزمنا بذلک فی الواجبات التخییریه، و قلنا إن التکلیف فیها إنما تعلّق بعنوان أحدهما و أن الفعل المأتی به فی الخـارج فرد للواجب لاـ أنه الواجب بنفسه، إلّـا أن ذلـک فی الحجیه أمر غیر معقول، لأـنه لاـ معنی لاعتبـار المکلف عالماً بالحرمه أو عالماً بعدمها، و اعتباره عالماً بوجوب شی ء أو عالماً بحرمته، لأنه معنی جعل الحجیه علی أحدهما.

علی أنّـا ذکرنـا فی محلّه أن کلاـ من المتعارضـین ینفی معارضه بالالتزام. إذن یکون معنی الإفتاء بحرمه شـی ء أنه لیس بواجب کمـا أن معنی الإفتـاء بوجوبه أنه لیس بحرام فالفتویـان المتعارضـتان بین نفی و إثبـات، و جعـل الحجیه علی الجامع بین النفی و الإثبات

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۱۳۸

....

أمر غیر ممکن، فالحجیه التخییریه

بهذا المعنى أيضاً غير معقوله.

مضافاً إلى أنّا لو سلمنا أنها أمر ممكن بحسب الثبوت، فلا ينبغى التردد فى عدم إمكانها بحسب الإثبات، فإن الأدله لا تساعدها بوجه و الوجه فيه: أن أدله الحجيه إنما تدل على حجيه فتوى كل فقيه متعينهً و معناها أن إنذار هذا المنذر و فتوى ذلك الفقيه حجه معينه و لا دلاله لها بوجه على أن الحجه فتوى هذا أو فتوى ذاك على نحو التخيير.

و أما جعل الحجيه على كل منهما مشروطاً بعدم الأخذ بالآخر ليكون كل منهما حجه تعيينيه مشروطه بعدم الأخذ بالآخر، فهو أيضاً كسابقه و الوجه فيه: أن التكليف بكل واحد من الضدين مشروطاً بعدم الأخذ بالآخر أى تركه، و إن كان أمراً ممكناً فى نفسه فإنه الترتب من الجانبين و قد بيّنا فى محلّه أن الترتب من الجانب الواحد إذا أثبتنا إمكانه فهو من الجانبين أيضاً ممكن فيكون كل من الضدين واجباً مشروطاً بترك الآخر، و لا يلزمه طلب الجمع بين الضدين على ما حققناه فى موضعه.

كما لا يتوجه عليه أن لازمه الالتزام باستحقاق عقابين عند تركهما معاً لتحقق الشرط فى وجوبهما. و هو من العقاب على ما لا يكون بالاختيار لعدم تمكن المكلف من الجمع بين الفعلين، و ذلك لما بيّناه هناك من أن العقابين ليسا مستندين إلى ترك الجمع بين الفعلين فلا يقال له لماذا لم تجمع بينهما حتى يرد أنه غير مقدور للمكلف، بل مستند إلى الجمع فى الترك فيقال له لماذا تركت هذا عند ترك ذاك و بالعكس، و لا شبهه فى أن كلا من ترك الآخر و فعله عند ترك الأول مقدور، إلّا أن ذلك فى الحجيه أيضاً غير معقول و ذلك

لأن لازمه أن يتصف كل منهما بالحجيه الفعليه إذا ترك المكلف الأخذ بهما معاً لحصول شرط الحجيه فى كليهما و هو عدم الأخذ بالآخر. و قد مرّ أن جعل الحجيه على كل من الفتويين أمر غير معقول إذ لا معنى لاعتبار المكلف عالماً بالحرمه و عالماً بالوجوب. فالحجيه التخييريه بهذا المعنى أيضاً غير معقوله.

معنى آخر للحجيه التخييريه

بقى الكلام فى الحجيه التخييريه بمعنى آخر و هو جعل الحجيه على كل من الفتويين مثلًا مشروطاً بالأخذ بها لا مشروطاً بعدم الأخذ بالآخر كما فى سابقه و هذا

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۳۹

....

المعنى من الحجيه التخييريه أمر معقول بحسب الثبوت و الحجيه فى كل منهما تعيينيه حينئذٍ مقيده بالأخذ بها من دون أن يترتب عليها المحذور المتقدم، لأنه إذا لم يأخذ بهذا و لا بذاك لم يتصف شى ء منهما بالحجيه لأنها مشروطه بالأخذ كما عرفت، إلّا أنه لا دليل عليه فى مرحله الإثبات لوضوح أن ما دلّ على حجيه فتوى الفقيه غير مقيد بالأخذ بها، و مقتضى إطلاقها عدم الفرق فى حجيتها بين الأخذ بها و عدمه. و معه يكون شمول أدله الحجيه لإحداهما عند الأخذ بها معارضاً بشمولها للأُخرى حال عدم الأخذ بها، و قد مرّ أن الأدله غير شامله للمتعارضين. نعم، لو قام هناك دليل على الحجيه مقيده بالأخذ بها كما إذا كانت الأخبار الداله على التوسعه عند التعارض و أن المكلف له أن يأخذ بأيهما شاء من باب التسليم، معتبره سنداً و عممنا الحكم لغير الروايتين من المتعارضين لم يكن مانع ثبوتى عن الالتزام بالحجيه التخيريه بهذا المعنى، إلّا أنها لم يقم عليها دليل كما عرفت.

بقى الكلام فيما ربّما يظهر من كلام بعضهم من الإجماع

على أن العامّى ليس له العمل بالاحتياط، بل دائماً يجب أن يستند فى أعماله إلى فتوى من يجوز تقليده من المجتهدين. و هو أيضاً لا يمكن الاستدلال به على التخيير فى محل الكلام و ذلك لأنه من الإجماع المنقول بالخبر الواحد و هو مما لا اعتبار به. على أن الإجماع المدعى لا يقتضى الالتزام بالتخيير و لو مع الجزم بانعقاده لأن عدم العمل بالاحتياط كما أنه يجتمع مع الحجيه التخييريه كذلك يجتمع مع الالتزام بسقوط الفتويين عن الحجيه و اختيار العمل على إحداهما من جهه تنزل العقل إلى الامتثال الاحتمالى عند عجز المكلف من الامتثال جزماً، و لعلّ الشارع قد اكتفى بالعمل على طبق إحداهما المحتمله المطابقه للواقع.

و المتحصل إلى هنا: أن الحجيه التخييريه لا يمكن تتميمها بدليل. إذن يجب على العامّى الاحتياط للعلم بتنجز الأحكام الواقعيه فى حقه. و وجوب الاحتياط فى أطراف العلم الإجمالى على طبق القاعده، هذا إن تمكن من الاحتياط.

و أما لو لم يتمكن من العمل بالاحتياط إمّا لأن أحدهما أفتى بوجوب القصر مثلًا و الآخر بوجوب التمام و الوقت لا يسعهما، و إما لأن أحدهما أفتى بوجوب شى ء و الآخر بحرمته، و إما للإجماع على عدم جواز الاحتياط فلا مناص من الحكم

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۴۰

[الترجيح بالأورعيه]

إلّا إذا كان أحدهما أورع فيختار الأورع (۱).

بوجوب العمل على طبق إحدى الفتويين مخيراً، و هو من التخيير العقلى فى مقام الامتثال لتنزل العقل إلى الامتثال الاحتمالى عند العجز عن الامتثال الجزمى.

الأورعيه ليست مرجحه

(۱) قد أسلفنا أن المجتهدين إذا كان أحدهما أعلم من الآخر و لم يعلم المخالفه بينهما فى الفتوى جاز الرجوع إلى كل منهما، لأنه لا مانع من شمول

أدله الحجيه لهما حينئذٍ و كذا إذا علمنا بموافقتهما فى الفتوى إلّا أن تعيين المجتهد المقلّد عند العلم بتوافقهما لا يترتب عليه أى أثر، لعدم دلاله الدليل على لزوم الاستناد إلى أحدهما المعيّن وقتئذٍ.

و لا شبهه فى أن الأورعيه ليست مرجحه فى هاتين الصورتين سواء أُريد منها الأورعيه فى مقام العمل بأن يكون أحدهما مجتنباً عن المشتبهات دون الآخر، أم أُريد بها الأورعيه فى الاستنباط إما بمعنى أن فحص أحدهما عن الدليل فى استنباطاته أكثر من المقدار المعتبر فى الفحص عنه، و إما بمعنى عدم إفتاء أحدهما فى المسائل الخلافيه و احتياطه فيها دون الآخر. و ذلك لأنه بعد حجيه كلتا الفتويين و شمول الأدله لفتوى الأورع و غير الأورع لاشتمالهما على شرائط الحجيه، لا يفرق بينهما بوجه و ذلك لأن الدليل على حجيه الفتوى إذا كان قيام السيره على رجوع الجاهل إلى العالم، فمن المعلوم أن العقلاء لا يقدّمون أحداً من أهل الخبره على الآخر بمجرد كونه أورع لاشتمال كل منهما على ما هو الملاك المعتبر فى رجوع الجاهل إلى العالم عندهم، و هذه السيره لم يردع عنها فى الشريعه المقدسه. و إن كان الدليل هو الأدله اللفظيه من الآيات و الروايات، فلا كلام فى أنها مطلقه و لا موجب لتقييدها بالأورعيه أبداً. إذن لا أثر للأورعيه فى الصورتين.

و أما ما ربما يتوهّم من أن مقبوله عمر بن حنظله دلّت على لزوم الترجيح بالأورعيه لقوله (عليه السّلام): «الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما فى الحديث و أورعهما ...» فمندفع:

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۴۱

....

أما أولًا: فلأنها ضعيفه السند و غير قابله للاستدلال بها كما مرّ.

و أما ثانياً: فلأن مفروض الروايه

هو العلم بالمخالفه بين الحاكمين و صوره التعارض بينهما، و أين هذا ممّا نحن فيه، أعنى ما إذا لم يعلم المخالفه بين المجتهدين.

و أما ثالثاً: فلأنها وارده فى باب القضاء و لم يقم دليل على أن ما كان مرجحاً هناك فهو مرجح هنا أعنى باب التقليد و الفتوى، و السّر فيه ظاهر، حيث إن الخصومه لا بدّ من فصلها، و لا سبيل إلى التوقف و الاحتياط فى القضاء و المرافعات، و أما التقليد فهو أمر قابل للاحتياط فيه. إذن لا تكون الأورعيه مرجحه كيف و الأعلميه ليست مرجحه فى تلك الصوره على ما قدّمناه فى التكلم على وجوب تقليد الأعلم، مع أن العلم هو الملاك فى حجيه فتوى العالم فما ظنك بالأورعيه.

ثمّ إن مما ذكرناه فى الجواب عن الاستدلال بالمقبوله يظهر الجواب عن الاستدلال بغيرها من الأخبار الوارده فى القضاء المشتمله على الترجيح بالأورعيه «۱» و لا نعيد.

و أما إذا كانا متساويين فى الفضيله فهل تكون الأورعيه مرجحه؟ فيه خلاف و تفصيل الكلام فى ذلك أن للمسأله صوراً ثلاثاً:

الاولى: ما إذا علمنا بموافقتهما فى الفتوى. و فى هذه الصوره لا أثر لتعيين المجتهد المقلّد، إذ لا دليل على لزوم الاستناد إلى أحدهما المعيّن عند الموافقه و معه لا تكون الأورعيه مرجحه بوجه.

الثانيه: ما إذا لم يعلم المخالفه بينهما و هل تكون الأورعيه مرجحه حينئذٍ؟ ذكر الماتن (قدّس سرّه) أن المجتهدين المتساويين إذا كان أحدهما أورع وجب اختيار الأورع منهما، إلّا أن الصحيح أن الأورعيه ليست مرجحه فى هذه الصوره أيضاً و قد ظهر وجهه مما قدمناه فيما إذا لم يعلم المخالفه بين الأعلم و غير الأعلم.

الثالثه: ما إذا علمنا بالمخالفه بينهما. مقتضى إطلاق كلام الماتن

أن الأورعيه أيضاً مرجحه حينئذٍ، و الّذى يمكن أن يستدل به على أن الأورعيه مرجحه فى هذه الصوره أمران:

---

(۱) وسائل الشيعه ۲۷: ۱۰۶/ أبواب صفات القاضى ب ۵ ح ۱، ۲۰.

....

أحـدهما: مقبوله عمر بن حنظله و غيرهـا من الأخبـار المشـتمله على الترجيـح بالأورعيه فى باب القضاء، بـدعوى دلالتها على أن اللّازم عند المعارضه هو الأخذ بما يقوله أورعهما.

ثانيهمـا: الإجمـاع على أن العـامّى ليس له العمـل بالاحتيـاط بل دائماً لا بـدّ أن يسـتند فى أعماله إلى فتوى من يجوز تقليـده من المجتهدين، كما لعلّه ظاهر كلام بعضهم. و هذا يقتضى الترجيح بالأورعيه على ما يأتى تقريبه.

و كلا الوجهين غير قابل للمساعده عليه:

أمـا الاسـتدلال بـالمقبوله و نحوه: فلأنهـا وارده فى القضاء و قـد ذكرت الأورعيه مرجحه فيها للحكمين، و أين هـذا مما نحن فيه أعنى ما إذا تعارضت فتوى الأورع لفتوى غير الأورع مع تساويهما فى الفضيله. و قـد قدّمنا أن المرجح فى باب الحكومه لا يلزم أن يكون مرجحاً فى باب التقليد أيضاً لأنه قياس و لا نلتزم بالقياس.

و يقرّب ما ذكرناه أن المقبوله و نحوها قـد اشـتملت على الترجيـح بالأعدليه و الأفقهيه و الأصدقيه و الأورعيه، و ظاهرها أن كلا من تلك الصـفات مرجح بالاسـتقلال، لا أن المرجح مجموعها و إن كانت قد جمعت فى البيان، و عليه لو قلنا بشـمولها للفتويين المتعـارضتين فلاـ منـاص من الحكم بتساقطهمـا فيما إذا كان أحـد المجتهـدين أفقه مثلًا و الآخر أورع، لاشـتمال كل منهما على مرجـح فيتساقطان. و هذا لا يلتزم به الخصم فإن الأعلم هو المتعين عند التعارض و إن كان غير الأعلم أورع. و هذه قرينه كاشـفه عن أن المقبوله

و نحوها غير شامله للفتويين المتعارضتين، هذا مضافاً إلى ما تقدم من أن المقبوله ضعيفه السند.

و أما الإجماع المدعى: فإن قلنا إنه تام فى نفسه فلا مناص من أن تكون الأورعيه مرجحه فى المقام، لأن العامّى مكلف حينئذٍ بالرجوع إلى أحد المجتهدين المتساويين فى الفضيله، فإذا كان أحدهما أورع كما هو الفرض دار الأمر بين أن تكون فتوى كل منهما حجه تخييريه، و أن تكون فتوى الأورع حجه تعيينيه، و قد قدّمنا سابقاً أن الأمر فى الحجيه إذا دار بين التعيين و التخيير وجب الأخذ بما يحتمل تعينه للقطع بحجيته و الشك فى حجيه الآخر، و قد مرّ غير مره أن الشك فى الحجيه يساوق القطع

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۴۳

....

بعدمها فالأورعيه مرجحه لا محاله.

و أما لو قلنا إن الإجماع المدعى غير تام كما أن الأمر كذلك لأن غايه ما هناك أن يقوم الإجماع على أن الشارع بالإضافه إلى جميع المكلفين لا- يرضى بالعمل بالاحتياط، لأنه يستلزم العسر و الحرج أو اختلال النظام أو غير ذلك من الوجوه و أما العمل بالاحتياط فى مورد واحد، أعنى الأخذ بما هو الموافق للاحتياط من الفتويين المتعارضتين، أو بالإضافه إلى شخص واحد فلا نحتمل قيام إجماع تعبدى على حرمته. و عليه لو أفتى أحدهما فى مسأله بالوجوب، و أفتى فيها الآخر بالجواز وجب تطبيق العمل على الفتوى بالوجوب، كما أن المجتهد الثانى إذا أفتى فى مسأله أُخرى بالوجوب و أفتى فيها المجتهد الأول بالجواز وجب تطبيق العمل على الفتوى بالوجوب، و هذا فى الحقيقه تقليد من كلا المجتهدين إذا كانت فتواه مطابقه للاحتياط. إذن فهذان الوجهان ساقطان.

و الّذى ينبغى أن يقال فى المقام: إن الأورعيه ليست

مرجحه فی الفتویین المتعارضتین، و ذلک أما مع التمکن من الاحتیاط فلأن الأدله کما تقدم لا تشمل شیئاً من المتعارضین، فالفتویان ساقطتان عن الحجیه و وظیفه العامّی حینئذٍ هو الاحتیاط إذ مع عدم حجیه المتعارضین لا معنی للترجیح بالأورعیه لأنه لا حجه حتی ترجح إحداهما علی الأُخری، و إنما وجب الاحتیاط لأنه مما یستقل به العقل فی أطراف العلم الإجمالی المنجز للواقع.

و أما مع عدم التمکن من الاحتیاط فقد یقال: إن المتعین هو العمل بفتوی الأورع من المجتهدین المتساویین فی الفضیله، و ذلک لدوران الأمر فی الحجیه بین التعیین و التخییر فإن فتوی کل منهما إمّا حجه تخییریه أو أن فتوی الأورع حجه تعیینیه و مقتضی القاعده هو الأخذ بما یحتمل تعینه و هو فتوی الأورع فی محل الکلام، لأن العمل بها معذّر یقیناً، و أما العمل بفتوی غیر الأورع فلم یعلم کونه معذّراً علی تقدیر الخلاف لأجل الشک فی حجیتها و هو یساوق القطع بعدم الحجیه کما مرّ.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۱۴۴

....

و ناقش فی ذلک بعض مشایخنا المحققین (قدّس سرّهم) بما حاصله: أن القاعده إنما تقتضی الأخذ بما یحتمل تعینه فیما إذا استند احتمال التعیین إلی أقوائیه الملاک فی أحدهما عن الملاک فی الآخر کما فی الأعلمیه، إذ الملاک فی حجیه الفتوی و النظر هو العلم و الفقاهه و هما فی الأعلم أقوی منهما فی غیر الأعلم، و الأصل یقتضی التعیین فی مثله و أما إذا کان احتمال التعیّن مستنداً إلی أمر خارج عن الملاک و لم یستند إلی أقوائیته فی أحدهما، فلا یقتضی الأصل فیه التعیین لتساویهما فیما هو ملاک الحجیه علی الفرض و الأمر فی المقام کذلک إذ الملاک فی

حجیه الفتوی هو العلم و هو أمر مشترک فیه بین الأورع و غیره، و کون أحدهما آتیاً بصلاه اللیل مثلًا أو متورعاً فی الشبهات لا ربط له بما هو الملاک فی الحکم بحجیه نظره و فتواه، فمثله لا یمکن أن یکون مرجحاً فی مقام الحجیه أبداً «۱».

و فیه: أن الأورعیه قد یفرض القطع بعدم کونها ذات دخاله فی حکم الشارع بحجیه الفتوی بوجه، و هی خارجه حینئذٍ عن محل الکلام فإن حالها علی هذا حال الهاشمیه و الأسنّیه و صباحه الوجه و غیرها، فکما أن تلک الصفات لیست مرجحه لإحدی الفتویین من غیر ریب، کذلک الحال فی الأورعیه علی الفرض.

و قد یحتمل أن تکون مرجحه لإحداهما، و هذا لا- لأنها ذات دخاله فیما هو الملاک للحجیه، بل من جهه أن الشارع جعلها مرجحه لإحداهما کما جزم بها شیخنا الأنصاری (قدّس سرّه) «۲» فإن جزمه بها و إن لم یکن حجه علی غیره، إلّا أنه یکفی فی إثاره الاحتمال بالوجدان. إذن یحتمل أن تکون الأورعیه مرجحه لإحداهما و معه لا- مناص من اختیار الأورع، و ذلک لأن الملاک فیما استقلّ به العقل من الأخذ بما یحتمل تعینه إنما هو حصول الیقین بفراغ الذمه عن التکلیف المنجّز علی تقدیر العمل به، و الأمر فی المقام کذلک لأن العمل علی فتوی الأورع معذّر یقیناً و معذّریه فتوی غیر الأورع غیر معلومه للشک فی حجیتها، و هو یساوق القطع بعدم الحجیه کما مرّ، و لا یفرق فی ذلک بین أن یکون المرجح أمراً خارجیاً کما فی المقام و بین أن یکون أمراً

---

(۱) رساله فی الاجتهاد و التقلید (الأصفهانی): ۶۴.

(۲) رساله فی الاجتهاد و التقلید: ۸۳.

[إذا لم يكن للأعلم فتوى]

[۱۴] مسأله ۱۴: إذا لـم يكـن للأعلم فتـوى فى مسأله من المسائـل يجـوز فى تلـك المسـأله الأخـذ من غير الأعلم و إن أمكن الاحتياط (۱).

راجعاً إلى أقوائيه الملاك.

إذن الصحيح فى الجواب أن يقال: إن مقامنا هـذا ليس من موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير، و سرّه أن ما سردناه من أن المكلف يتخيّر بينهما لا يستند إلى أن فتواهما حجتان تخييريتان لما تقدم من أنهما ساقطتان عن الحجيه بالتعارض، فليست هناك حجه لتكون الأورعيه مرجحه لإحداهما على الأُخرى، بل يستند إلى ما بيّناه من أن العقل يتنزل إلى الامتثال الاحتمالى عند عدم تمكن المكلف من الامتثال الجزمى، فالتخيير عقلى و من الظاهر أن العمل على طبق فتوى الأورع و العمل بفتوى غير الأورع كلاهما امتثال احتمالى فلا موجب لتقدم أحدهما على الآخر بوجه.

(۱) ما أسبقناه من وجوب تقليد الأعلم إنما هو فيما إذا كانت له فتوى فى المسأله و كانت مخالفه لفتوى غير الأعلم، و أما إذا لم تكن له فتوى بالفعل لاحتياجها إلى فحص زائد مثلًا كما قد يجاب بذلك فى الاستفتاءات و يقال: إن المسأله تحتاج إلى مزيد تأمل، بحيث لو سألناه عن الحكم فى تلك المسأله أجاب بقوله: لا أدرى، فلا مانع من الرجوع إلى فتوى غير الأعلم، لأنه أيضاً يصدق عليه الفقيه و العالم، و إنما المانع عن حجيتها فتوى الأعلم بخلافها، و مع فرض أن الأعلم ليست له فتوى فى المسأله، تشملها إطلاقات الأدله من الكتاب و السنه، كما أنه لا مانع من الرجوع إلى غير الأعلم حسب السيره العقلائيه، لأنه من رجوع الجاهل إلى العالم.

ثمّ لا يخفى أن الأعلم إذا لم يكن له فتوى بالحكم

الواقعی فی المسأله إلّا أنه أفتی فیها بالحکم الظاهری، کما إذا أفتی بوجوب الاحتیاط لم یجز للمکلف أن یرجع فی ذلک المورد إلی فتوی غیر الأعلم لوجود فتوی الأعلم بالاحتیاط، إذ لا یشترط فی وجوب تقلیده أن تکون له فتوی بالحکم الواقعی، بل إفتاؤه بالحکم الظاهری أیضاً یمنع عن حجیه فتوی غیر الأعلم.

نعم، حکم الأعلم بالاحتیاط قد یستند إلی عدم علمه بالحکم الواقعی فی المسأله کما فی الشبهات قبل الفحص عن الدلیل من دون أن یری فتوی غیر الأعلم خطأ، بل

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۱۴۶

[تقلید الأعلم فی مسأله البقاء]

اشاره

[۱۵] مسأله ۱۵: إذا قلّد مجتهداً کان یجوّز البقاء علی تقلید المیت فمات ذلک المجتهد لا یجوز البقاء علی تقلیده فی هذه المسأله، بل یجب الرجوع إلی الحی الأعلم فی جواز البقاء و عدمه (۱).

کان بحیث یحتمل مطابقتها للواقع، و أنه أیضاً لو فحص عن الدلیل أفتی بما أفتی به غیر الأعلم و إنما لم یفت فی المسأله لعدم جزمه بالحکم الواقعی، و کون الشبهه قبل الفحص و هو مورد للاحتیاط. و فی مثله لا مانع من أن یرجع العامّی إلی فتوی غیر الأعلم لأنه لیست للأعلم فتوی فی المسأله مخالفه لفتوی غیر الأعلم و لا أنه یخطئه فی نظره.

و ما ذکرناه من عدم جواز الرجوع إلی فتوی غیر الأعلم إنما هو فیما إذا حکم الأعلم بوجوب الاحتیاط جزماً منه بانسداد الطرق الموصله إلی الحکم الواقعی و تخطئه لفتوی غیر الأعلم و عدم إیجابه للاحتیاط کما فی موارد العلم الإجمالی و تعارض الأدله، کما إذا سافر أربعه فراسخ غیر قاصد للرجوع فی یومه، أو خرج إلی ما دون المسافه من محل إقامته أو غیر ذلک من الموارد،

لتعارض الأدله و وجود العلم الإجمالى بوجوب القصر أو التمام و هذه الموارد هى الّتى قلنا بعدم جواز الرجوع فيها إلى فتوى غير الأعلم، و الجامع ما إذا خطّأ الأعلم غير الأعلم فى فتياه.

ثمّ إنه إذا جاز الرجوع إلى غير الأعلم فلا مناص من أن يراعى الأعلم فالأعلم و لا يجوز أن يرجع إلى غير الأعلم مطلقاً، بل إلى غير الأعلم بالإضافه إلى الأعلم الّذى قد قلّده مع اشتراط أن يكون أعلم بالإضافه إلى غيره من المجتهدين، و ذلک لعين الأدله المتقدمه فى وجوب تقليد الأعلم مطلقاً و يأتى فيه جميع ما ذكرناه هناک. و إذا فرضنا أن الأعلم الإضافى أيضاً لا فتوى له فى المسأله رجع إلى غير الأعلم بالإضافه إليه مع اشتراط أن يكون أعلم بالإضافه إلى غيره من المجتهدين. و على الجمله لا بدّ من مراعاه الأعلم فالأعلم.

مسأله البقاء يجب فيها تقليد الأعلم الحى

(۱) لسقوط فتوى الميت عن الحجيه بموته، و لا يجوز للمقلّد أن يعتمد على فتاواه بفتوى نفسه بجواز البقاء لأنه دور ظاهر، بل اللّازم أن يرجع إلى الحى الأعلم فى

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۴۷

....

جواز رجوعه إلى الميت و عدمه، ثمّ إن الحى الأعلم إذا بنى على جواز البقاء أو على وجوبه، جاز للمقلد أو وجب عليه العمل بآراء الميت فيما قد تعلّمه منه حال الحياه و كان متذكراً له بعد موته، سواء أ كان ذلک حكماً تكليفياً من وجوب شى ء أو حرمته و نحوهما أم حكماً وضعياً كالصحه و الحجيه و أمثالهما من الأحكام الوضعيه، مثلًا إذا كان الميت بانياً على حجيه الخبر الواحد الثقه جاز للمقلد أيضاً أن يبنى على حجيته تبعاً لمن قلّده، و

هذا لعلّه مما لا كلام فيه.

و إنما الكلام فى أن الميت لو كان بانياً على جواز البقاء، و أفتى الحى الأعلم أيضاً بجوازه فهل يجوز للمقلّد أن يبقى على تقليد الميت فى مسأله جواز البقاء أو أن لها خصوصيه بها تمتاز عن بقيه المسائل و الأحكام الوضعيه، و لا يجوز فيها البقاء على تقليد الميت؟ و تفصيل الكلام فى هذه المسأله: أن الحى الأعلم إما أن يفتى بجواز البقاء على تقليد الميت أو بوجوبه أو بحرمته، كما أن الميت إما أنه كان يفتى بجواز البقاء أو بوجوبه أو بحرمته فهذه تسع صور:

و لا ينبغى التوقف فى أن الحى الأعلم بعد ما بنى على عدم جواز البقاء على تقليد الميت، لم يترتب أى أثر على فتوى الميت سواء أفتى بجواز البقاء أو بوجوبه أو بحرمته، لسقوط فتواه عن الحجيه بموته، و معه يجب على المقلّد أن يتبع فتوى الحى فى تلك المسأله و لا مانع من أن يرجع إلى الميت إذا أفتى الحى بجوازه، و ليس له أن يعتمد على فتوى الميت بنفس فتواه بجواز البقاء لأنه دور ظاهر.

و بذلك اتضح حكم الصور الثلاث أعنى ما إذا كان الميت بانياً على جواز البقاء أو وجوبه أو حرمته، و فرضنا أن الحى بنى على حرمته، و على الجمله أن مع حكم الحى بحرمه البقاء لا يبقى مجال لملاحظه أن الميت يفتى بأى شى ء، و هذه المسأله نظير ما يأتى من أن غير الأعلم إذا أفتى بحرمه العدول حتى إلى الأعلم و بنى الأعلم على الجواز، لم يصغ إلى فتوى غير الأعلم بوجه فحكم تلك الصور ظاهر لا إشكال فيه.

إذن يقع الكلام فى الصور الباقيه و هى ست،

ثنتان منها أعنی ما إذا أفتی المیت بحرمه البقاء و بنی الحی علی جوازه أو وجوبه، یأتی علیهما الکلام بعد الفراغ عن التکلم فی الصور الأربع الآتیه إن شاء اللّه، فالکلام متمحض فیما

إذا أفتی کل من المیت و الحی بجواز البقاء أو بوجوبه و هی أربع صور:

اشاره

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۱۴۸

[الصوره الأُولی] فتوی الحی و المیت بجواز البقاء

الصوره الأُولی: ما إذا أفتی الحی الأعلم بجواز البقاء علی تقلید المیت و ذهب المیت أیضاً إلی جوازه فهل یجوز فی هذه الصوره البقاء علی تقلید المیت فی مسأله جواز البقاء أو لا یجوز؟

فقد یقال بعدم جواز البقاء فی مسأله جواز البقاء نظراً إلی اللغویه و استلزام ذلک أخذ الحکم فی موضوع نفسه، حیث إن جواز البقاء حکم فلا یصح أن یقال: یجوز البقاء علی تقلید المیت فی مسأله جواز البقاء.

و هذه المسأله قد تفرض فیما إذا اتحد نظر المیت و الحی فیما هو الموضوع للحکم بجواز البقاء بأن رأی کل منهما أن تعلّم فتاوی المیت أو الالتزام بالعمل بها حال حیاته یکفی فی جواز البقاء علی تقلیده، أو أنهما اتفقا علی أن التعلم أو الالتزام لا یجدی فی جواز البقاء بل یعتبر فیه العمل بها حال حیاته، و فی هذه الصوره لا یجوز البقاء علی تقلید المیت فی مسأله جواز البقاء، و ذلک لأن فتوی الحی بجواز البقاء قد جعلت فتاوی المیت حجه معتبره فی جمیع المسائل الفرعیه غیر مسأله البقاء إذن یکون جعل الحجیه لفتوی المیت بجواز البقاء لإثبات حجیه فتاواه فی المسائل الفرعیه لغواً و من تحصیل الحاصل، لوضوح أنه لا معنی للتنجیز بعد التنجیز، و لا للمعذّریه بعد المعذّریه، و قد فرضنا أن فتاواه صارت حجه شرعیه أی معذّره و منجّزه بفتوی الحی بجواز البقاء، فلا حاجه معه إلی جعل الحجیه علیها مره ثانیه بتوسیط حجیه فتوی المیت بجواز البقاء لفتوی الحی بجوازه، فإنه من اللغو الظاهر و تحصیل الحاصل المحال.

و أُخری تفرض المسأله فیما إذا اختلف نظر المیت و الحی فیما هو الموضوع

للحكم بجواز البقاء إلّا أن دائره موضوعه كانت بنظر الحى أوسع منها عند الميت، كما إذا كان العمل بفتوى المجتهد حال حياته معتبراً عند الميت فى جواز البقاء على تقليده، و أما الحى فهو رأى أن الالتزام أو التعلم أيضاً يكفى فى جوازه، و فى هذه الصوره أيضاً لا مجال لتوسيط حجيه فتوى الميت بجواز البقاء لإثبات حجيه فتاواه فى بقيه المسائل، و ذلك لأن حجيه فتاوى الميت فيما عمل به المقلّد حال حياته مستنده إلى فتوى الحى بجواز البقاء، فإنها بذلك تتصف بالاعتبار و يكون جعل الحجيه لفتوى

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۴۹

....

الميت بجواز البقاء لأجل إثبات حجيه فتاواه فى بقيه المسائل لغواً و تحصيلًا للحاصل المحال، لأنه من التنجيز بعد التنجيز و التعذير بعد التعذير.

و ثالثه تفرض المسأله فيما إذا اختلف نظر الميت و الحى كما فى الصوره المتقدمه إلّا أن دائره الموضوع للحكم بجواز البقاء كانت عند الميت أوسع منها لدى الحى، كما إذا رأى الميت كفايه التعلم أو الالتزام فى تلك المسأله و الحى اعتبر فيها العمل، فهل فى هذه الصوره يجوز البقاء على تقليد الميت فى مسأله البقاء فيما إذا عمل بتلك المسأله حال حياته كما إذا بقى على تقليد ميت آخر لفتواه بجواز البقاء أو أن هذه الصوره كالصورتين المتقدمتين لا يجوز فيها البقاء على تقليد الميت فى مسأله البقاء؟

قد يقال بعدم الجواز للزوم اللغويه و لاستحاله أخذ الحكم فى موضوع نفسه فلا يمكن أن يقال بجواز البقاء على تقليد الميت فى مسأله جواز البقاء.

و التحقيق أن فى هذه الصوره لا مانع من البقاء فى مسأله البقاء و السرّ فيه ما قدّمناه من أن فتاوى الميت قد

جعلت حجه شرعيه بفتوى الحى بجواز البقاء فكأنه حىّ لم يمت، و قد مرّ أن الحى إذا أفتى بجواز البقاء على تقليد الميت جاز للمقلّد أن يتبع آراء المجتهد الميت فى جميع ما أفتى به من الأحكام التكليفيه أو الوضعيه، و منها حجيه فتوى الميت بجواز البقاء بالإضافه إلى من تعلّم فتاواه أو التزم بالعمل على طبقها و إن لم يعمل بها بوجه. نعم، لا بدّ من أن يكون المكلف واجداً لشرطيه العمل بفتوى الميت فى تلك المسأله أعنى مسأله جواز البقاء، بأن يكون قد عمل بها حال حياه الميت كما إذا قلّده فى تلك المسأله و بقى على تقليد مجتهد ثالث من الأموات فى المسائل الّتى لم يعمل بها و إنما تعلّمها أو التزم بها، و ذلك لأنه لو لم يكن واجداً لهذا الاشتراط، أى لم يكن قد عمل بتلك المسأله لم تكن فتوى الميت بجواز البقاء على من تعلّم المسأله أو التزم بها شامله له و حجه فى حقّه بفتوى الحى بجواز البقاء، لفرض أنه اشترط فيه العمل و المقلّد لم يعمل بفتوى الميت فى تلك المسأله، و هذا بخلاف ما إذا عمل بها فإن فتوى الميت تتصف بالحجيه فى حقه، و ثمرتها جواز البقاء على تقليد الميت حتى فيما لم يعمل به من المسائل و إنما تعلمها أو التزم بالعمل بها. و هذا نظير ما ذكرناه فى التكلّم على حجيه الخبر من أنّا إذا بنينا على حجيه خبر العدل الواحد، و عثرنا على خبر

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۵۰

....

عدل دلّ على حجيه مطلق خبر الثقه و إن لم يكن عادلًا التزمنا بحجيه الخبر الصادر عن مطلق الثقه لدلاله الحجه على

حجيته. و الحال فى المقام أيضاً كذلك فإن البقاء على تقليد الميت فيما لم يعمل به، بل تعلّمه أو التزم به و إن لم يقم دليل على جوازه لـدى الحى لما فرضـناه من أنه إنما يرى جوازه فيما عمل به المقلّد حال حياه الميت، إلّا أنه قامت عنده الحجه على جوازه فيما لم يعمل به أيضاً، و هى فتوى الميت بجواز البقاء فيما لم يعمل به، فإن المقلّـد قد عمل بتلك المسأله قبل موت الميت، إذن كانت حجيه فتوى الميت فيما لم يعمل به مستنده إلى فتوى الحى بجواز البقاء فيما عمل به من المسائل.

ثمّ إن ما ذكرناه فيما إذا استند عـدم فتوى الحى بجواز البقاء فيما لم يعمل به إلى الاحتياط و الأخـذ بالقدر المتيقن مما دلّ على جواز البقاء أمر ظاهر لا اشكال فيه لوضوح أن حجيه الحجج لا مناص من أن تكون قطعيه بأن تكون ثابته بالأدله المفيده للعلم و اليقين و لا حجيه مع الشـك، و حيث إن الحى لم يتم عنـده دليـل على حجيه فتوى الميت فيمـا لم يعمل به المقلّـد و يشك فى حجيتهـا مع التعلم أو الالـتزام فلا يمكنه الحكم باعتبارهـا إلّا مع العمل على طبقها، لا أنه حكم بحرمه البقاء مع التعلم أو الالتزام ليقال: إن الحى إذا حرّم البقاء على تقليد الميت عند عدم العمل بفتواه كيف يسوغ للمقلّد البقاء على تقليده مع التعلم أو الالتزام.

و أما إذا اسـتند فى ذلك إلى الـدليل على عـدم جواز البقاء إلّا مع العمل بفتوى الميت قبل موته، فقـد يقال بعدم جواز البقاء فى هذه الصوره على تقليد الميت فيما تعلّمه أو التزم بها من المسائل و ذلك لحرمه البقاء

على تقليـد الميت لـدى الحى، لأن مفروض الكلام أن الـدليل قام عنـده على المنع، و مع أن الحى منع المقلّـد عن البقاء لا معنى لجواز البقاء على تقليد الميت بفتواه.

و فيه: أن البقاء على تقليـد الميت و إن كان محرّماً لدى الحى إلّا أنه إنما يمنع عن البقاء فيما لم يعمل به من المسائل بما أنه بقاء فى طبعه و نفسه، و أمـا البقاء على تقليـد الميت فيما لم يعمل به لا بما أنه بقاء، بل بتوسـيط حجيه فتوى الميت فلا حرمه له لـدى الحى و ذلـك لأـن المحرّم هو الّـذى يصـدق عليه البقاء فى طبعه، و أما لا بما هو كـذلك بل بعنوان ما قامت الحجه على جوازه أعنى فتوى الميت به فمما لا حرمه له. و هـذا كما إذا بنى الميت على وجوب السوره فى الصـلاه و بنى الحى على عـدم وجوبها، فإن الحى

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۵۱

....

بتوسيط أن فتوى الميت حجه فى نظره، أيضاً يرى وجوب السوره و لكن لا فى نفسها و طبعها بل بعنوان ثانوى و هو فتوى الميت بـالوجوب أو قيـام الحجه به. و كمـا إذا رأى الميت كفايه التوضؤ مع الجبيره و بنى الحى على تعين التيمم و عـدم كفايه الوضوء مع الجبائر، فإن الوضوء و إن كان غير مجزئ عند الحى بالعنوان الأولى إلّا أنه بعنوان أن الحجه قامت بصـحته مجزئ لا محاله. و لهذا نظائر كثيره يطول بذكرها الكلام، بل هذا قد يقع بين مجتهدين معاصرين فيسأل أحدهما عن وجوب السوره عند معاصره و يجيب بأنه يرى عدم وجوبها و أما عنده فهى واجبه، فإنه حينئذٍ بعنوان أن المعاصر أفتى بعدم وجوب السوره

يلتزم بعدم وجوبها فضلًا عن الميت و الحى.

و المتحصل: أنه لا- مانع من القول بجواز البقاء على تقليد الميت فى مسأله جواز البقاء، و لا يرد عليه محذور اللغويه و لا أخذ الحكم فى موضوع نفسه.

أما اللغويه فلما تقدم من أن حجيه فتوى الميت بفتوى الحى بجواز البقاء نتيجتها جواز البقاء على تقليده حتى فيما لم يعمل به من المسائل، و مع ترتب مثل هذه الثمره على حجيه فتوى الميت لا معنى لدعوى اللغويه بوجه.

و أما أخذ الحكم فى موضوع نفسه فالوجه فى عدم وروده أن ما ادعيناه فى المقام هو أن فتوى الحى بجواز البقاء قد جعلت فتاوى الميت حجه شرعيه بلا- فرق فى ذلك بين الأحكام التكليفيه و الوضعيه، و أن أثر تلك الحجيه جواز البقاء على تقليده حتى فيما لم يعمل به من المسائل. إذن هناك أحكام ثلاثه مترتبه على موضوعاتها الثلاثه:

أحدها: وجوب السوره فى الصلاه.

ثانيها: حجيه فتوى الميت بجواز البقاء.

ثالثها: حجيه فتوى الحى بجواز البقاء.

و هذه الأحكام مترتبه فى الثبوت، فإنه بثبوت حجيه فتوى الحى بجواز البقاء تثبت حجيه فتوى الميت كما مرّ، و إذا ثبتت حجيه فتاواه فقد ثبت وجوب السوره فى الصلاه أو غير ذلك من الأحكام، و معنى ذلك أنّا أخذنا حجيه فتوى الميت بالجواز فى موضع الحكم بحجيه فتوى الحى به، حيث قلنا يجوز البقاء على تقليد الميت فى مسأله جواز البقاء.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۵۲

....

و دعوى أن ذلك من أخذ الحكم فى موضوع نفسه مغالطه ظاهره و مجرد لفظ لا معنى تحته، فإن المستحيل إنما هو أن يؤخذ حكم فى موضوع شخصه، فإن مرجعه إلى كون الحكم مفروض التحقق حين جعله و إنشائه. و

ليس فى المقام من ذلك عين و لا أثر، فإن المتحقق فيما نحن فيه أن حجيه فتوى الميت بجواز البقاء مترتبه على حجيه فتوى الحى به كما أن ثبوت وجوب السوره فى الصلاه أو غيره مترتب على حجيه فتوى الميت بالجواز و معه قد أُخذ حكم فى موضوع حكم آخر، فإن حجيه فتوى الميت غير حجيه فتوى الحى و إحداهما مأخوذه فى موضوع الأُخرى كما لا يخفى هذا كلّه فى الصوره الأُولى.

[الصوره الثانيه] فتوى الحى و الميت بوجوب البقاء

الصوره الثانيه: و هى ما إذا أفتى كل من الميت و الحى بوجوب البقاء على تقليد الميت، و حكمها حكم الصوره المتقدمه و يأتى فيها التفصيل المتقدم هناك، فإذا فرضنا أن الميت و الحى متحدان فيما هو الموضوع للحكم بوجوب البقاء، أو أنهما اختلفا فى ذلك و كانت دائره الموضوع عند الحى أوسع منها لدى الميت، لم يجب البقاء على تقليد الميت فى مسأله البقاء لاستلزام ذلك اللغويه و جعل التنجيز بعد التنجيز و التعذير بعد التعذير، و أما إذا اختلفا و كانت دائره الموضوع عند الميت أوسع منها لدى الحى فلا مانع من البقاء على تقليد الميت فى مسأله البقاء و لا يرد عليه محذور اللغويه أو أخذ الحكم فى موضوع نفسه.

[الصوره الثالثه] فتوى الحى بوجوب البقاء و الميت بجوازه

الصوره الثالثه: و هى ما إذا أفتى الحى بوجوب البقاء و بنى الميت على جوازه فهل يجوز للعامّى أن يرجع إلى الحى فى تلك المسأله ليجب عليه البقاء على تقليد الميت و حيث إن الميت يجوّز البقاء و العدول فيعدل إلى الحى بفتوى الميت بالجواز؟

فقد يقال بالمنع عنه نظراً إلى أن معنى حكم الحيّ بوجوب البقاء أن فتوى الميت حجه تعيينيه و أن المقلّد ليس له أن يعدل إلى غيره، كما أن معنى حكم الميت بجواز

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۵۳

....

البقاء أن فتوى الميت حجه تخييريه و أن للمقلّد أن يبقى على تقليده أو يعدل إلى الحى و من الظاهر أن الحجه التعيينيه و التخييريه غير قابلتين للاجتماع، و لا يمكن أن يقال إن فتوى الميت حجه تعيينيه و تخييريه، لأنه يشبه الجمع بين المتناقضين. إذن لا يعقل أن تشمل فتوى الحى بوجوب البقاء على تقليد الميت لفتوى الميت بجواز

البقـاء و جواز العـدول عنه. بـل تختص بسـائر المسائل غير تلك المسأله من فتاواه فلا يجوز للعامّی العـدول من البقاء على تقليد الميت إلى الحیّ، هذا و الصحيح أن المقلّد له أن يعدل إلى الحی بفتوى الميت بالجواز.

و دعوى أن ذلک يسـتلزم الجمع بين الحجيه التعيينيه و التخييريه، منـدفعه بأنه إنما يلزم فيما إذا اتحـد نظر الميت و الحی فيما هو الموضوع للحكم فی مسـأله البقاء، أو أنهما اختلفا فی ذلک و كانت دائره موضوعه عنـد الحی أوسع منها لـدى الميت، و أما إذا اختلفـا فی ذلـک و كـانت دائره موضوع الحكم عنـد الميت أوسع منهـا لـدى الحی، كمـا إذا أفـتی الميت بجواز البقـاء مع تعلم الفتوى و إن لم يعمـل بهـا، و أفتی الحی بوجوب البقاء مع العمل فلا يلزم محـذور الجمع بين الحجيتين، و ذلک لأن فتوى الحی بوجوب البقاء قد جعلت فتاوى الميت متصـفه بالحجيه فيما عمل به المقلّد، و قد فرضـنا أنه عمل بفتوى الميت بالجواز فی مسأله البقاء، و إذا اتصفت فتوى الميت بالحجيه فی تلک المسأله جاز للمقلّد كل من العدول و البقاء فيما أفتى به المجتهد الميت حتى فيما لم يعمل به و تعلّم حكمه من المسائل.

و من الظاهر أنه ليس فی المسائل الّتی لم يعمل بها المقلّد حال حياه الميت اجتماع الحجيتين، لأن كون فتوى الميت حجه تعيينيه إنمـا هو فی المسائـل الّتی عمـل بهـا المقلّـد دون مـا لم يعمـل به، فليس فيها سوى فتوى الميت بجواز البقاء و هی حجه تخييريه فحسب فأين يلزم فی تلک المسائل اجتماع الحجيتين.

على أنه لا مانع من اجتماع الحجيه التعيينيه و التخييريه فی مورد واحد، فإن الحجيه التعيينيه إنما ثبتت

لفتوى الميت ببركه فتوى الحى بوجوب البقاء بما هى فتوى الميت بمعنى أن الجهات الّتى ساقت الحى إلى الحكم بوجوب البقاء ككون الميت أعلم أو حرمه العدول عنه نظراً إلى أن الموت كمال، فلا يوجب سقوط فتواه عن الاعتبار على

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۵۴

....

ما ترشدنا إليه السيره و غيرها أو غيرهما من الجهات إنما دلت على أن فتوى الميت بما هى كذلك حجه تعيينيه، و لا ينافى ذلك كونها حجه تخييريه بلحاظ أن الحجه قامت على جواز العدول و توسيط فتوى الميت بالجواز.

و نظيره ما إذا أفتى غير الأعلم بوجوب تقليد الأعلم و الأعلم أفتى بجواز تقليد غير الأعلم، فإن فتوى غير الأعلم فى نفسها و بعنوان أنها فتواه و إن لم تكن بحجه حتى لو سألناه نفسه عن جواز تقليده لأجاب بعدم الجواز لوجوب تقليد الأعلم عنده، إلّا أنها بعنوان أن الحجه قامت على حجيتها و الأعلم أفتى بجواز الرجوع إليه متصفه بالحجيه من غير أن يكون بين الحكمين أى تهافت، لأنهما بعنوانين مختلفين و هو من اجتماع عدم الحجيه بالعنوان الأولى و الحجيه بالعنوان الثانوى. و ما إذا ذهب الميت إلى أن خبر الثقه حجه فى الموضوعات الخارجيه كما أنه حجه فى الأحكام الشرعيه، و بنى الحى على عدم اعتباره فى الموضوعات و أن الحجه فيها هى البينه، فإن خبر الثقه بما أنه كذلك لا يتصف بالحجيه لدى الحى، إلّا أنه بعنوان أن الحجه قامت على حجيته و أن الميت أفتى باعتباره، حجه شرعيه لا محاله لأن الحجه قامت على حجيته.

و المتلخص: أنه لا مانع من اجتماع الحجيه و عدم الحجيه بعنوانين، فإذا أمكن هذا فى تلك الموارد أمكن فى

محل الكلام أيضاً. إذن لا مانع من أن تكون فتوى الحی بعنوانها الأولی غیر متصفه بالحجیه و تکون متصفه بالحجیه التخییریه بعنوان أن الحجه قامت علی حجیتها، و کذلک الحال فی فتوی المیت بأن تتصف بالحجیه التعیینیه و التخییریه فی مورد واحد، و معه لا بأس أن یحکم بوجوب البقاء علی تقلید المیت فی مسأله البقاء لفتوی الحی بوجوبه علی تقدیر العمل أو التعلم مثلًا، و المفروض أن المقلّد قد عمل بفتواه هذه أو تعلمها منه حال الحیاه فتتصف فتوی المیت بالحجیه حتی فی مسأله البقاء و یجب علیه أن یبقی علی تقلیده، و حیث أنه أفتی بجواز البقاء و العدول إلی الحی فله أن یعدل إلی الحی کما مرّ.

و دعوی أن المجعول فی الواقع إما هو الحجیه التعیینیه أو التخییریه، فلا یمکن القول بحجیه فتوی المیت تعییناً لیترتب علیه الحجیه التخییریه، مما لا یصغی إلیه و ذلک: أما

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۱۵۵

....

فی المسائل الّتی لم یعمل بها المقلّد أو لم یتعلم حکمها فلوضوح أن الحی إنما یری وجوب البقاء علی تقلید المیت فیما عمل به المقلّد أو تعلّم حکمه دون ما لم یعمل به أو لم یتعلّم حکمه، فلا مانع فی تلک المسائل من الالتزام بجواز البقاء استناداً إلی فتوی المیت الثابته حجیتها بفتوی الحی کما عرفت.

و أما فی المسائل الّتی عمل بها المقلّد أو تعلّم حکمها، فلأن الحجیه الواقعیه بما أنها واقعیه مما لا أثر له، إذ الغرض من جعلها إنما هو تنجیز الواقع أو التعذیر عنه، و هذا لا یتحقق إلّا مع الوصول، و علیه فمنجز الواقع أو المعذّر عن مخالفته لیس إلّا فتوی الحی الواصله إلی المکلف علی

الفرض، و بما أنه يرى وجوب البقاء على تقليد الميت وجب على المقلّد أن يرجع إلى فتاواه، و حيث أنه أفتى بجواز العدول و البقاء فجاز للمكلف أن يعدل إلى الحى بفتوى الميت به، و إذا عدل إلى الحى فإن كانت الحجيه التخييريه هى المجعوله واقعاً فهو، و أما لو كانت الحجيه المجعوله هى التعيينيه، فهى غير واصله إلى المكلف بل الواصل خلافها لقيام فتوى الميت بجواز البقاء. و فى ظرف عدم وصول الحجيه التعيينيه لا- مانع من جعل الحجيه التخييريه بأن تكون الحجه هو ما يختاره المكلف من الفتويين، لما تقدم من أن الحجيه التخييريه غير معقوله إلّا أن يرجع إلى جعل الحجيه على ما يختاره المكلف من الأمرين أو الأُمور.

فتوى الحى بجواز البقاء و الميت بوجوبه

الصوره الرابعه: و هى ما إذا بنى الحى على جواز البقاء و أفتى الميت بوجوبه، فهل يجوز للمقلّد أن يرجع إلى فتوى الميت فى مسأله البقاء حتى يجب عليه البقاء على تقليد الميت فى بقيه المسائل الفرعيه، أو أن المقلّد لو رجع إلى تقليد الميت لم يجب عليه البقاء فى بقيه المسائل؟

الصحيح أن يقال: إن فتوى الحى بجواز البقاء على تقليد الميت و جواز العدول عنه إن كان بمعنى أن فتوى الميت حجه تخييريه و عدلها فتوى الحى، و المكلف مخيّر بينهما بالمعنى المتقدم فى التكلم على الحجيه التخييريه بين المجتهدين المتساويين بأن يكون الاختيار فى الأخذ بهذا أو بذاك بيد المكلف، و يكون كل منهما حجه تعيينيه بعد

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۵۶

....

الأخذ به و التعبير عنها بالحجيه التخييريه إنما هو بمناسبه أن الاختيار بيد المكلف و له أن يأخذ بهذا أو بذاك، و إذا أخذ بأحدهما كانت حجه تعيينيه

فی حقه، فلیس للمقلّد بعد أن أخذ بفتوی المیت فی مسأله البقاء لکونه قد عمل بها فی حیاته أو تعلّم حکمها أن یعدل إلی الحی، لأن فتوی المیت قد اتصفت بالحجیه التعیینیه بأخذها و معها یجب البقاء فی بقیه المسائل أیضاً.

و إذا کان فتوی الحی بجواز البقاء بمعنی أن المکلف یتخیّر حدوثاً و بقاءً بین البقاء علی تقلید المیت و العدول عنه، فکما یجوز له أن یعدل إلی الحی بعد موت المجتهد المقلّد أو یبقی علی تقلیده، کذلک یجوز له ذلک بعد الأخذ بأحدهما و العمل علی طبقه مدّه من الزمان، جاز للمقلّد العدول إلی الحی و إن رجع إلی المیت فی مسأله البقاء لأنه معنی کونه مخیراً بحسب الحدوث و البقاء. و هذا المعنی هو الصحیح و ذلک لأن الأخذ بفتوی المجتهد بعد موته و سقوطها عن الحجیه بسببه لا یزید علی الأخذ بها فی حیاته و قبل سقوطها عن الحجیه بموته، فکما أن الأخذ السابق لا یوجب بقاء فتاوی المیت علی حجیتها التعیینیه بعد موته، و من هنا جاز للمقلّد بعد موت المجتهد بل وجب علیه العدول إلی الحی فلیکن الأخذ المتأخر عن سقوط فتاواه عن الحجیه و موته أیضاً کذلک، فلیس الأخذ بعد موته موجباً لأن یتصف فتاواه بالحجیه التعیینیه، فالمقلّد یتخیّر بین العدول و البقاء حدوثاً و بقاءً و معه إذا رجع إلی المیت فی مسأله البقاء، لم یجب علیه أن یبقی علی تقلیده فی بقیه المسائل الفرعیه، بل له أن یعرض عن البقاء فی تلک المسأله و یعدل إلی الحی سواء فی ذلک بین أن یکون نظر المیت و الحی متحدین فیما هو الموضوع للحکم فی مسأله البقاء و بین

أن يكون مختلفاً فلاحظ، هذا كلّه فى هذه الصور.

اختلاف الحى و الميت فى مسأله البقاء

و أما الصورتان اللّتان وعدنا التعرض لهما بعد الفراغ عن الصور الأربع المتقدمه فهما ما إذا أفتى الحى بجواز البقاء أو بوجوبه و أفتى الميت بحرمته، فهل للمقلّد أن يبقى على تقليد الميت فى مسأله البقاء لحجيه فتاواه بفتوى الحى بجواز البقاء أو بوجوبه

....

و المفروض أنه قد عمل بها حال حياه المجتهد الميت أو أنه تعلّم حكمها، ليلزم من بقائه على تقليده فى تلك المسأله حرمه البقاء على تقليده، أو أن المقلّد ليس له البقاء على تقليده فى مسأله البقاء، و يجوز له أو يجب عليه البقاء على تقليده فى بقيه المسائل الفرعيه؟ و بعباره اخرى تجويز الحى أو إيجابه البقاء على تقليد الميت هل يشمل مسأله البقاء أيضاً حتى يلزم منه حرمه البقاء فى بقيه المسائل أو لا يشملها، فله أن يبقى على تقليد الميت فى بقيه المسائل؟

الثانى هو الصحيح لأنه لا مانع من البقاء على تقليد الميت فى المسائل الفرعيه غير مسأله البقاء و الوجه فيه: أن فتاوى الميت قد سقطت عن الحجيه بموته فلا تتصف بالاعتبار، إلّا إذا أفتى الحى بحجيتها التخييريه كما إذا جوّز البقاء على تقليده أو التعيينيه كما إذا أوجبه، و فتوى الميت بحرمه البقاء لا يمكن أن تتصف بالحجيه فى مسأله البقاء بفتوى الحى بجواز البقاء أو بوجوبه، لأن شمول تجويز الحى أو إيجابه لفتوى الميت بحرمه البقاء، يستلزم عدم شموله لها و يلزم من حجيه فتوى الميت عدم حجيتها، و ما استلزم فرض وجوده عدمه فهو محال. و الوجه فى هذا الاستلزام أن الميت يفتى بحرمه البقاء، فلو كانت فتواه هذه

حجه شرعیه بأن شملتها فتوی الحی بجواز البقاء لزم منها عدم حجیه فتاواه الّتی منها فتواه بحرمه البقاء. إذن لا یمکن أن تشمل فتوی الحی بالجواز أو الوجوب لفتوی المیت بحرمه البقاء، و هذا بخلاف سائر فتاواه، فإنه لا محذور فی حجیتها بشمول فتوی الحی لها، هذا.

علی أنّا لا- نحتمل شمول فتوی الحی بجواز البقاء أو بوجوبه لفتوی المیت بحرمته و ذلک لأن فی الواقع و مقام الثبوت لا یخلو إما أن یکون البقاء علی تقلید المیت محرّماً لارتفاع حجیه فتاواه بموته، و إما أن یکون جائزاً بالمعنی الأعم و لا تکون حجیه فتاواه ساقطه بموته و لا ثالث، فإن کان البقاء محرّماً واقعاً کانت فتوی الحی بجواز البقاء مخالفه للواقع و معه لا تتصف بالحجیه الشرعیه لمخالفتها للواقع علی الفرض و إذا سقطت فتوی الحی عن الحجیه لم تکن فتوی المیت بحرمه البقاء حجه بوجه لسقوط فتاواه عن الحجیه بموته، و إنما تتصف بالاعتبار إذا أفتی الحی بحجیتها و قد فرضنا أنها ساقطه عن الحجیه لمخالفتها للواقع، فهی غیر معتبره فی نفسها فما ظنک بأن تکون

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۱۵۸

....

موجبه لحجیه فتوی المیت بحرمه البقاء. و أما إذا کان جائزاً بحسب الواقع ففتوی الحی بجواز البقاء مطابقه للواقع إلّا أن فتوی المیت بحرمه البقاء مخالفه له فلا- تکون حجه بوجه. إذن لنا علم تفصیلی بعدم حجیه فتوی المیت بحرمه البقاء سواء أ کانت مطابقه للواقع أم مخالفه له و فتوی الحی بجواز البقاء بالمعنی الأعم غیر محتمله الشمول لفتوی المیت بحرمه البقاء، و مع عدم احتمال حجیتها بحسب الواقع و مقام الثبوت کیف یعقل أن یشملها دلیل الحجیه و هو فتوی

الحی فی مقام الإثبات.

و نظیر ذلک ما ذکرناه فی التکلم علی حجیه الخبر من أن الخبر الواحد إذا دلّ علی عدم حجیه الخبر الواحد، لم تشمله الأدله القائمه علی حجیه الخبر، لأنه یلزم من شمولها له و حجیته عدم شمولها له و عدم حجیته. علی أنّا لا نحتمل حجیته بحسب الثبوت، لأنه لا یخلو إما أن لا یکون الخبر الواحد حجه شرعاً و إما أن یکون حجه و لا ثالث، فعلی الأول لا حجیه للخبر النافی لحجیه الخبر لما فرضناه من عدم حجیه الخبر واقعاً و هو أیضاً خبر واحد فلا یثبت به مدلوله، و علی الثانی أیضاً لا یتصف النافی بالحجیه لأنه علی خلاف الواقع لما فرضناه من حجیه الخبر واقعاً، فعلی کلا التقدیرین لا حجیه للخبر النافی لحجیته و الأدله غیر شامله له فی مرحله الإثبات بعد عدم احتمال حجیته فی مرحله الثبوت.

و ببیان أوضح و أحسن أن معنی فتوی الحی بجواز البقاء بالمعنی الأعم أن المقلّد له أن یبقی علی تقلید المیت فی المسائل الفرعیه، کما أن معناها عدم جواز البقاء علی تقلید المیت فی مسأله البقاء، و لا یعقل أن تشمل فتوی الحی بالجواز کلتا المسألتین أعنی مسأله البقاء و سائر المسائل، لوضوح أنها إن شملت لمسأله حرمه البقاء فمعناها عدم جواز البقاء علی تقلید المیت فی بقیه المسائل فإن المیت أفتی بحرمه البقاء، و إن شملت بقیه المسائل الفرعیه فمعناها عدم جواز البقاء علی تقلید المیت فی مسأله البقاء و إلّا حرم علیه البقاء فی بقیه المسائل.

ففتوی الحی بالجواز إما أن تشمل مسأله البقاء فحسب، و إما أن تشمل سائر المسائل الفرعیه و لا یمکن الجمع بینهما فی الشمول إلّا

أن فتوى الحى بحجيه فتوى

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۵۹

....

الميت لاـ يمكن أن تشـمل مسأله البقاء و ذلك لاسـتحالته فى نفسه، و ذلك لأن احتمال المطابقه للواقع معتبر فى حجيه الحجج لوضوح أن حجيتها لا تجامع القطع بمخالفتها للواقع، و لا يحتمل أن تكون فتوى الميت بحرمه البقاء مطابقه للواقع و تكون فتوى الحى بحجيه فتوى الميت شـامله لمسـأله البقـاء، لأن البقاء على تقليـد الميت إما أن يكون محرّماً فى الواقع و إما أن يكون جائزاً، فعلى الأـول لاـ يمكن البقـاء على تقليـد الميت فى مسـأله البقـاء لأـنه أمر محرّم واقعـاً، و فتـوى الحى بجوازه سـاقطه عن الحجيه لمخالفتها للواقع على الفرض، و على الثانى تسـقط فتوى الميت بحرمه البقاء عن الحجيه لمخالفتها للواقع. و إذن لنا علم تفصـيلى بسـقوط فتوى الميت بحرمه البقاء عن الحجيه على كلا التقديرين، و أن فتوى الحى بالجواز غير شامله لمسأله البقاء. و إذا فرضـنا أن فتوى الحى لم تشمل مسأله البقاء فلا مانع من أن تشمل البقاء على تقليد الميت فى سائر المسائل كما لعلّه ظاهر.

ثمّ إن بمـا ذكرناه اتضـح الفرق بين هـذه المسأله و مسأله ما إذا أفتى الميت بوجوب البقاء و الحى بجوازه، و حاصل الفرق أنه لا يمكن الجمع بين حرمه البقـاء على فتوى الميت و جواز البقـاء عليهـا، فـإذا أفتى الميت بحرمه البقاء و أفتى الحى بجوازه لم يكن البقـاء على تقليـد الميت فى هـذه المسـأله من جهه فتوى الحى بالجواز، و هـذا بخلاف ما إذا أفتى الميت بوجوب البقاء، و أفتى الحى بجوازه، فإنه لا مانع من الجمع بينهما و نتيجه ذلك أن يتخيّر المكلف بين العدول من الميت إلى الحى،

لأن فتوى الميت بالوجوب كسائر فتاواه قد سقطت عن الحجيه بموته، و أن يبقى على تقليد الميت حتى فى فتواه بوجوب البقاء و نتيجته أن تكون فتوى الميت حجه تعيينيه من جهه اختيار المقلّد و التزامه. نعم، إذا قلنا بأن فتوى الحى بجواز البقاء مرجعها إلى التخيير الاستمرارى، و أن المقلّد متى ما أراد الرجوع إلى الحى جاز له ذلك، لم يمكن البقاء على تقليد الميت فى حكمه بوجوب البقاء، فإن معنى الحكم بوجوبه عدم جواز الرجوع عنه إلى الحى و هذا لا يجتمع مع فتوى الحى بجواز البقاء و الرجوع مستمراً.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۶۰

[حكم عمل الجاهل المقصّر و القاصر]

اشاره

[۱۶] مسأله ۱۶: عمل الجاهل المقصّر الملتفت باطل و إن كان مطابقاً [۱] للواقع (۱).

حكم عمل الجاهل المقصّر و القاصر

---

(۱) الكلام فى هذه المسأله يقع فى مقامين:

أحدهما: أن الجاهل يستحق العقاب على أعماله إذا لم تكن مطابقه للواقع، بل مطلقاً أو لا يستحق عليها العقاب؟

و ثانيهما: أن أعمال الجاهل القاصر أو المقصّر صحيحه أو باطله؟

أما المقام الأول: فلا ينبغى التردد فى أن الجاهل القاصر لا يستحق العقاب على شى ء من أعماله سواء أ كانت مطابقه للواقع أم مخالفه له، كما إذا استند إلى أماره شرعيه أو فتوى من يجوز تقليده و كانتا مخالفتين للواقع، و ذلك لقصوره وقتئذٍ لاستناده فى أعماله إلى الحجه الشرعيه على الفرض.

و أما الجاهل المقصّر فهو على عكس الجاهل القاصر يستحق العقاب على أعماله إذا كانت مخالفه للواقع، و ذلك لأنه قد قصّر فى الفحص و السؤال و خالف الواقع من غير أن يستند فيه إلى حجه شرعيه. بل الأمر كذلك حتى إذا كان عمله المخالف للواقع مطابقاً لفتوى من يجب عليه تقليده فى ظرف العمل أو فى زمان الرجوع إليه، فإن الحجه بوجودها الواقعى غير كافيه فى المعذوريه و عدم استحقاق العقاب على مخالفه الواقع، بل إنما تكون معذّره فيما إذا استند إليها المكلف فى عمله، و الاستناد إلى الحجه مفروض العدم فى محل الكلام. بل يمكن الالتزام باستحقاق المقصّر العقاب حتى إذا كان عمله مطابقاً للواقع إلّا أنه يختص بما إذا كان ملتفتاً حال العمل، و ذلك لأنه مع الالتفات و احتمال صحه العمل و فساده، إذا أتى به غير مبال بمخالفته للواقع لكان ذلك مصداقاً بارزاً للتجرى القبيح، و بذلك يستحق العقاب على عمله و إن كان مطابقاً للواقع.

[۱] الظاهر هو الصحه فى هذا الفرض.

[المقام الثانى أعمال الجاهل القاصر أو المقصّر صحيحه أو باطله؟]

و أما المقام الثانى: فحاصل الكلام فيه أن التكلم على أعمال الجاهل المقصّر من عباداته و معاملاته و أنها تقع صحيحه أو فاسده، إنما يخص أفعاله الّتى يترتب على صحتها أو

فسادها أثر عملى بالإضافه إلى زمانى الحال أو الاستقبال، كما إذا أتى بالعباده جاهلًا بحكمها فى أول وقتها و التفت إلى حكمها فى أثنـائه أو فى خارجه، فإنه إذا قلنا ببطلانها ترتب عليه الحكم بوجوب إعادتها أو قضائها كما يترتب على القول بصـحتها عـدم وجوب الإعـاده أو القضـاء. و كما إذا عامل معامله معاطاتيه غير عالم بحكمها، ثمّ فسـخ البائع المعامله فإنا لو قلنا بفساد المعامله، وجب على كـل من البائع و المشترى ردّ ما أخـذه إلى مالكه و مع تلفه يرد عليه بـدله، و لو قلنا بجواز المعامله لأجل أن المعاطاه مفيـده للملكيه الجـائزه القـابله للانفسـاخ بفسـخها وجب على كل منهما ردّ ما أخـذه إلى بائعه، و إن قلنا إن المعامله لازمه و أن المعاطـاه مفيـده للملك اللّازم لم يجب على المشترى و لا على البائع ردّ العين أو عوضـها بوجه. و كـذلك الحال فى المعاملات بـالمعنى الأـعم، كمـا إذا غسـل المتنجّس بـالبول مرّه واحـده فى الكثير، ثم التفت و تردد فى اعتبار التعـدد فيه لأنّا لو قلنا باعتبار التعـدد حتى فى الغسـل بالمـاء الكثير، وجب غسـل المتنجّس مرّه ثانيه فى مفروض الكلام كما يجب غسل ما لاقاه المتنجس مع الرطوبه قبل الغسـله الثانيه، و هـذا بخلاف ما لو قلنا بكفايه المرّه فى الماء الكثير. و كـذا إذا ذبح ذبيحه بغير الحديد بالاختيار، ثمّ التفت إلى شـرطيه الحديـد و هى بـاقيه بحالهـا لأنّـا لو قلنـا بكونها ميته حرم أكلها و بطلت الصـلاه فى أجزائها كما أنه لو لـم نقل بكونها كذلك حلّ أكلها و جازت الصلاه فى أجزائها.

و أما أفعاله الّتى لا يترتب أثر عملى على صحتها و فسادها بالإضافه إلى زمانى الحال أو

الاستقبال فهی خارجه عن محل الکلام، لأنه لا أثر للبحث عن صحتها و عدمها، و هذا کما إذا شرب العصیر العنبی بعد غلیانه و قبل تثلیثه ثمّ التفت و تردد فی جوازه و حرمته، فإنه لا أثر للحکم بحرمته و حلیته، لوضوح أنه لو کان محرّماً فقد مضی و یعاقب علی فعله ذلک لحرمته، و إن کان حلالًا فلا یعاقب بشی ء فلا أثر لهما بالإضافه إلی زمانی الحال أو الاستقبال.

إذا عرفت ذلک فنقول: إن الماتن ذهب إلی بطلان عمل الجاهل المقصّر الملتفت

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۱۶۲

....

و إن کان مطابقاً للواقع، و الظاهر أنه استند فی ذلک إلی أن المقصّر الملتفت لا یتمشی منه قصد التقرب فی عباداته، و ذلک بقرینه قوله عند الحکم بصحه عمل الجاهل القاصر أو المقصّر الغافل: و حصل منه قصد القربه.

و الصحیح أن عمل الجاهل المقصّر کالقاصر محکوم بالصحه ملتفتاً کان أم لم یکن إذا کان مطابقاً للواقع، و ذلک أما فی التوصلیات فلأجل أن الأُمور التوصلیه لا یعتبر فیها غیر الإتیان بها مطابقه للواقع، و المفروض أن المقصّر أو غیره أتی بما أتی به مطابقاً للواقع.

و أما فی العبادات فلأن العباده کالواجب التوصلی و إنما تفترقان فی أن العباده زائداً علی لزوم إتیانها بذاتها یعتبر إضافتها إلی المولی جلّ شأنه نحو إضافه، و هذا أمر ممکن الصدور من الجاهل، أما غیر الملتفت فظاهر و أما الملتفت فلأنه إذا أتی بها برجاء أنها مما أمر به اللّه سبحانه تحققت به الإضافه نحوه، فإذا کانت مطابقه للواقع کما هو مفروض الکلام وقعت صحیحه لا محاله.

نعم، الّذی لا یتمکن منه الجاهل الملتفت إنما هو الجزم بأن ما یأتی به مأمور

به من اللّه لتردده و عدم علمه بذلک بحیث لو أتی به جازماً بأنه مأمور به فی الشریعه المقدسه فقد شرّع. إلّا أنّا قد أسبقنا «۱» عند التکلم علی مشروعیه الاحتیاط أن الجزم بالنیه غیر معتبر فی صحه العبادات و أن الإتیان بها برجاء أن لا یکون تارکاً للعباده علی تقدیر وجوبها فی الواقع یکفی فی صحتها و سقوط أمرها و امتثاله إذا کانت مطابقه للواقع، و هذا یبتنی علی مسأله جواز الامتثال الإجمالی مع التمکن من الامتثال التفصیلی و تحصیل العلم بالمأمور به، و قد أسمعناک جوازه فراجع.

إذن لا موجب للحکم ببطلان عمل الجاهل المقصّر الملتفت إذا انکشفت مطابقته للواقع.

نعم، ذکر شیخنا الأنصاری (قدّس سرّه) أن ظاهر کلام السید الرضی (قدّس سرّه) فی مسأله الجاهل بوجوب القصر و ظاهر تقریر أخیه السید المرتضی (قدّس

---

(۱) راجع ص ۵۱.

....

سرّه): ثبوت الإجماع علی بطلان صلاه من لا یعلم أحکامها «۱»، إلّا أنه غیر صالح للاستدلال به و ذلک لأنه من الإجماع المنقول الّذی لا نقول باعتباره، فالإجماع غیر متحقق فی نفسه، و علی تقدیر تحققه لم یحرز أنه إجماع تعبدی کاشف عن قول المعصوم (علیه السّلام) لاحتمال استناد المجمعین إلی عدم تمشی قصد القربه من الجاهل الملتفت أو إلی اعتبار الجزم بالنیه فی العبادات أو غیر ذلک من الوجوه.

نعم، لا ینبغی التأمل فی أن عمل الجاهل محکوم بالبطلان فی مرحله الظاهر لدی العقل ما لم ینکشف مطابقته للواقع، لأن العقل لا یکتفی بما أتی به الجاهل مع التردد فی صحته و مطابقته للواقع، لأن العلم بالاشتغال الیقینی یستدعی البراءه الیقینیه إلّا أنه حکم عقلی فی مرحله الظاهر و یرتفع إذا

انکشفت مطابقه ما أتی به الجاهل للواقع.

و المتلخص: أن عمل الجاهل القاصر و المقصّر الملتفت و غیر الملتفت فی الحکم سواء.

ثمّ إن انکشاف المطابقه للواقع قد یکون وجدانیاً و هذا من القلّه بمکان، لأنه لا یتفق للعامّی العلم الوجدانی بمطابقه عمله للواقع إلّا فی الضروریات و القطعیات و المسائل الواضحه و هی قلیله فی الغایه. و قد یکون بالتعبد و هو الأکثر، و ذلک لأنه إذا لم یکن للعامّی علم وجدانی بالمطابقه فلا مناص من أن یستکشف مطابقه عمله للواقع بالرجوع إلی فتوی المجتهد فإن بالمطابقه أو المخالفه معها یستکشف تعبداً مطابقه عمله للواقع أو مخالفته له، و هذا هو الّذی یتمکن منه المقلّد غالباً. و علیه فإن کان المجتهد الّذی کان یجب علیه أن یقلّده فی زمان العمل و المجتهد الّذی یجب علیه تقلیده فی زمان الرجوع شخصاً واحداً فهو، و أما إذا تعددا و کان المجتهد الّذی یجب الرجوع إلیه فی ظرف العمل غیر المجتهد الواجب تقلیده فی زمان الرجوع، فإن کان عمله موافقاً لکلتا الفتویین فلا کلام فی صحته، کما أنه إذا کان مخالفاً لکلتیهما لم تکن شبهه فی فساده و وجوب إعادته. و إنما الکلام فیما إذا کان مطابقاً لفتوی أحدهما و مخالفاً لفتوی الآخر، فهل اللّازم تطبیق عمل الجاهل لفتوی المجتهد الّذی کان یجب

---

(۱) رساله فی الاجتهاد و التقلید: ۴۹.

....

تقلیده فی ظرف العمل أو أن اللّازم تطبیقه لفتوی المجتهد الّذی یجب تقلیده فی زمان الرجوع أو المدار علی مطابقته لکلتا الفتویین و مع فرض المخالفه لإحداهما یحکم ببطلانه؟

الصحیح أن المدار فی ذلک علی مطابقه العمل لفتوی المجتهد الواجب تقلیده فی زمان الرجوع، و

لا عبره بفتوى المجتهد الّذى كان يجب عليه تقليده فى زمان العمل، و سرّه ما قدّمناه فى مباحث الاجزاء و غيرها من هذا الكتاب «۱» و فى بحث الأُصول «۲» من أن الأحكـام الواقعيه لا تتغير عمّا هى عليه بفتوى المجتهـد أو بقيام الأماره على خلافها، اللّهُمَّ إلّا على القول بالسـببيه و لا نقول بها، و حيث إن الإعاده و عـدمها فعل من أفعال المكلف و هو لا يـدرى حكمها عند الالتفات إلى عمله السابق الصادر عن الجهل، فلا مناص له من أن يرجع فى حكمها إلى من يجب تقليـده فى زمان الابتلاء بالشك فى وجوب الإعاده، و هو المجتهـد الّذى يجب تقليده فى زمان الرجوع و ذلك لإطلاق أدله التقليد، فإنه إذا أفتى بصـحه ما أتى به المكلف جاهلًا بحكمه، فمعنـاه أن إعـادته الّتى يشك المكلف فى وجوبها بالفعل غير واجبه فى حقه، كما أنه إذا أفتى بفساده كان معناه وجوب الإعاده عليه. و أما فتوى المجتهـد الّذى كان يجب عليه تقليده فى ظرف العمل فلا يترتب على فتواه بصـحه ذلك العمل أو فسـاده أثر بالإضافه إلى المكلف عنـد الشك فى وجوب إعادته، لأنها قـد سـقطت عن الحجيه بموت المجتهـد أو بنسـيانه أو بغيرهما من أسباب السقوط، و الفتوى غير المتصفه بالحجيه لا يترتب عليها أثر بوجه.

إذن فـالمتعيّن الرجوع إلى من يجب عليه تقليـده فى ظرف الرجوع، لشـكه فى وجوب إعـاده الفعل الّـذى أتى به سابقاً و هو مما يجب أن يسأل حكمه عن الفقيه الّـذى تتصف فتواه بالحجيه فى حقه لـدى السؤال و هو المجتهد الفعلى لا السابق الّذى سـقطت فتواه عن الحجيه على الفرض، و قد مرّ أن فتواه بالصحه تلازم الحكم

بعدم وجوب

---

(۱) راجع ص ۴۰.

(۲) مصباح الأُصول ۲: ۹۶.

....

الإعاده كما أن فتواه بالفساد ملازمه للحكم بوجوبها، و توضيح ذلك:

أن المجتهد الّذى تجب المراجعه إليه فى ظرف الرجوع و إن لم تكن فتواه متصفه بالحجيه من الابتداء و إنما حدثت حجيتها بعد ذلك، إما لأنه لم يكن لها موضوع سابقاً لعدم كونه مجتهداً فى ظرف العمل، و إما لعدم كونه واجداً لبعض الشروط كالأعلميه أو العداله و نحوهما، إلّا أن ما تتضمنه تلك الفتوى بعد ما اتصفت بالحجيه حكم كلّى إلهى لا يختص بوقت دون وقت، بل يعمّ الأزمنه المتقدمه و المتأخره، مثلًا إذا أفتى بوجوب التيمم على المتيمم بدلًا عن غسل الجنابه إذا أحدث بالأصغر و لم يجوّز الوضوء فى حقه، شملت فتواه هذه الأزمنه السابقه و اللّاحقه لأن مضمونها حكم عام قد استكشفه المجتهد من أدلته و لا اختصاص له بعصر دون عصر. فإن مقتضى تلك الفتوى أن حكم اللّه المجعول فى حق المتيمم بدلًا عن غسل الجنابه إذن أحدث بالأصغر هو التيمم دون الوضوء، و لازمه بطلان الصلوات الّتى أتى بها المكلف سابقاً مع التوضؤ بعد التيمم بدلًا عن غسل الجنابه، فبالفتوى المتأخره الحادثه حجيتها يستكشف بطلان الأعمال السابقه فى ظرف الصدور. و الحكم ببطلانها و إن لم يترتب أثر عليه بالإضافه إلى الأزمنه المتقدمه، إلّا أن له أثراً بالإضافه إلى زمان الحال و الأزمنه الآتيه، لأن لازمه وجوب الإعاده أو القضاء.

و ملخص الكلام أن وجوب إعاده الأعمال السابقه و عدمه من المسائل الّتى يجب الرجوع فيها إلى الفقيه الّذى تتصف فتاواه بالحجيه و ليس ذلك إلّا المجتهد الفعلى لسقوط فتوى المجتهد السابق فى ظرف العمل

عن الحجیه بالموت أو نحوه، لوضوح أنه لو لم تسقط فتاواه عن الحجیه لم یجز له تقلید المجتهد الحاضر، و قد فرضنا أن فتوی المجتهد الفعلی بطلان الصلاه مع الوضوء فی تلک المسأله، و مضمونها أن ذلک هو حکم اللّه الواقعی العام غیر المختص بوقت دون وقت.

نعم، لا مناص من الالتزام بعدم وجوب الإعاده أو القضاء فی الموارد الّتی قام الدلیل فیها علی عدم الوجوب، و ذلک کما إذا أخلّ فی الصلاه بغیر الأرکان من أجزائها أو شرائطها بأن صلّی بلا سوره أو أتی بالتسبیحات الأربع مره واحده و کانت فتوی المجتهد الفعلی وجوب السوره أو وجوب التسبیحات ثلاث مرات، و ذلک لحدیث

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۱۶۶

....

لا تعاد لدلالته علی عدم وجوب الإعاده إلّا من الخمسه المذکوره فی الحدیث و لیست منها السوره أو التثلیث فی التسبیحات الأربع، بل لا تجب إعاده الصلاه فی أمثال المقام و إن کان عمله مخالفاً لکلتا الفتویین، کما إذا أفتی کل من المجتهد السابق و اللّاحق بوجوب السوره أو التثلیث فی التسبیحات الأربع. إذن، الإخلال بغیر الخمسه الوارده فی الحدیث غیر موجب لبطلان الصلاه و لا لإعادتها إلّا فیما دلّ الدلیل علی وجوب الإعاده فیه کما إذا کبّر جالساً و کانت وظیفته الصلاه قائماً، أو کبّر قائماً و کانت وظیفته الصّلاه جالساً و ذلک للنص «۱» هذا بالإضافه إلی الجاهل القاصر.

و أما المقصّر فإن کان ملتفتاً حال العمل و متردداً فی وجوب السوره مثلًا فی الصلاه، فلا یشمله حدیث لا تعاد لاختصاصه بما إذا حدث الشک فی صحه العمل بعد الإتیان به بحیث لولا انکشاف الخلاف بعد ذلک لم تجب إعادته أو قضاؤه، و لیس الأمر

كـذلك فى الجاهل المقصّـِر الملتفت حال العمل لأنه شاك فى صحه عمله من حينه و قبل أن يأتى به، و مقتضـى أن الاشـتغال اليقينى يسـتدعى البراءه اليقينيه أعنى قاعده الاشتغال، وجوب الإعاده فى أمثال المقام انكشف له الخلاف أم لم ينكشف كما أنه لو لم يأت به حتى خرج وقته وجب عليه القضاء لعـدم إتيانه بما هو المأمور به الظاهرى فى حقه بقاعده الاشـتغال، فقد فاتت عنه الصلاه و وجب عليه قضاؤها ظاهراً.

و أمـا المقصّـِر غير الملتفت فقـد ادعوا الإجمـاع على بطلاـن عمله و انّه كالعـالم و المتعمـد فى ترك الواجب و معه لا يفرق بين قسـمى الجاهل المقصّـِر أعنى الملتفت و غير الملتفت فى بطلان عملهما و عـدم كونهما مشـمولين للحديث، هذا إذا تمّ الإجماع كما ادعى.

و أما لو لم يتم أو قلنا إن القـدر المتيقن منه أن المقصّـِر كالمتعمـد من حيث اسـتحقاقه العقاب و تنجز التكليف عليه لا من حيث صحه العمـل و بطلاـنه، فلاـ مـانع من شـمول الحـديث للمقصـر غير الملتفت فى نفسه و به يحكم بصـحه عمله و إن كان مخالفاً لفتوى كلا المجتهدين.

---

(١) وسائل الشيعه ۵: ۵۰۳/ أبواب القيام ب ١٣ ح ١.

و أما الجاهل القاصـر أو المقصر الّذى كان غافلًا حين العمل و حصل منه قصد القربه، فإن كان مطابقاً لفتوى المجتهد الّذى قلّده بعد ذلك كان صحيحاً [١] و الأحوط مع ذلك مطابقته لفتوى المجتهد الّذى كان يجب عليه تقليده حين العمل (١).

[ما يراد من الأعلم]

[١٧] مسأله ١٧: المراد من الأعلم من يكون أعرف بالقواعـد و المـدارك للمسأله و أكثر اطلاعاً لنظائرها و للأخبار و أجود فهماً للأخبار، و الحاصل أن يكون أجود استنباطاً

و المرجع فی تعیینه أهل الخبره و الاستنباط (۲).

---

(۱) فقد اتضح تفصیل ذلک مما سردناه فی التعلیقه المتقدمه فلاحظ.

ما یراد من الأعلم:

(۲) لیس المراد بالأعلمیه فی المقام أن یکون المجتهد أشد اقتداراً فی القواعد و الکبریات أعنی المبادئ الّتی بها تستنتج الأحکام، کما إذا کان المجتهد فی المطالب الأُصولیه أقوی من غیره، و لا أن المراد بها أکثریه الإحاطه بالفروع و التضلع فی الکلمات و الأقوال، کما إذا تمکن من الجواب عن أیه مسأله ترد علیه و لو من الفروع الّتی لا یبتلی بها إلّا نادراً، أو لا یتحقق فی الخارج أصلًا مع التطلع علی أقوالها و موارد التعرض للمسأله فی کلماتهم، بل المراد بالأعلمیه کون المجتهد أشد مهاره عن غیره فی تطبیق الکبریات علی صغریاتها، و أقوی استنباطاً و أمتن استنتاجاً للأحکام عن مبادئها و أدلتها، و هو یتوقف علی علمه بالقواعد و الکبریات و حسن سلیقته فی تطبیقها علی صغریاتها، و لا یکفی أحدهما ما لم ینضم إلیه الآخر.

و الوجه فی هذا التفسیر: أن حال الأعلم فی علم الفقه حال الأعلم فی بقیه الحِرف و العلوم، فکما أن الأعلم فی الطب و الهندسه و التجاره و غیرها هو الّذی یکون أعرف من غیره بتطبیق الکبریات علی صغریاتها، و أقوی استنباطاً لها عن قواعدها و هو

---

[۱] العبره فی الصحه بمطابقه العمل للواقع، و الطریق إلیها هو فتوی من یجب الرجوع إلیه فعلًا.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۱۶۸

....

موقوف علی المعرفه بالکبریات و حسن السلیقه فی تطبیقها علی مصادیقها، و لا یکفی فی الأعلمیه مجرد کون الطبیب أقوی فی الکبریات أو أکثر اطلاعاً علی الأمثال و الفروع. بل لا بدّ مضافاً إلی إحاطته بأقسام

المرض و طرق معالجتها و أدويتها أن يكون أعرف بتطبيق كبرياتها على مصاديقها، فكذلك الحال فى المقام. فلا اعتبار فيما نحن فيه بأكثريه الإحاطه بالفروع و الأقوال و الكلمات لأنها غير راجعه إلى الأعرفيه فى التطبيق، لوضوح أنها ليست إلّا حفظ الفتاوى و الفروع و أجنبيه عن الاستنباط بالكلّيه، كما أن شده الاقتدار العلمى بالكبريات غير راجعه إلى الأعرفيه فى الاستنباط، فإن ربّ شخص له اليد الطولى فى الأُصول، إلّا أنه ضعيف فى التطبيق و الاستنباط، هذا.

بل الأمر كما ذكرناه و إن فرضنا أن الأعلم بحسب الهيئه أعنى هيئه أفعل يشمل الأقوائيه فى القواعد و الكبريات أو الأكثريه من حيث الإحاطه بالفروع و الكلمات و ذلك لأن الحكم بوجوب تقليد الأعلم لم يرد فى شى ء من الأدله اللفظيه ليلاحظ أن الأعلم هل هو ظاهر لدى العرف فيما يشمل الأعلميه من حيث القواعد و الكبريات أو الإحاطه بالفروع و الأقوال أو غير ظاهر فى ذلك، و إنما الحكم بوجوب تقليده مستند إلى بناء العقلاء أو العقل من باب قاعده الاشتغال على ما قدّمنا تفصيله، و لا شبهه فى أن الأعلم الّذى يجب تقليده لدى العقلاء أو العقل إنما هو بالمعنى الّذى ذكرناه أعنى الأعرف بتطبيق الكبريات على مصاديقها، لأن الطبيب الأعلم عندهم من يكون أعرف بتطبيق الكبريات الطبيه على صغرياتها كما مرّ.

و بما ذكرناه يظهر أن كثره العلم بالمسائل و الفروع بحيث يكون معلومه بحسب العدد أكثر من غيره، غير راجعه إلى الأعلميه فإنها أمر خارج عن الأعرفيه فى التطبيق. مضافاً إلى أن العالميه و الأعلميه إنما تلاحظان بالإضافه إلى شى ء واحد فيقال: زيد عالم بمسأله كذا و عمرو أعلم بها منه. و أما إذا كان

هناک شیئان یعلمهما أحد المجتهدین و لم یعلم الآخر إلّا بأحدهما فلا یصح أن یقال: إن الأول أعلم من الآخر بل هما متساویان فی العلم بأحدهما، و فی الآخر أحدهما عالم و الآخر لا علم له به أصلًا لا أن الأول أعلم.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۱۶۹

[تقلید غیر الأعلم فیما توافق مع الأعلم]

[۱۸] مسأله ۱۸: الأحوط عدم تقلید المفضول حتی [۱] فی المسأله الّتی توافق فتواه فتوی الأفضل (۱).

و أما الأشدیه فی المراتب العلمیه بأن یقال: إن من انکشف له حکم المسأله انکشافاً جزمیاً فهو مقدّم علی من انکشف له حکمها انکشافاً ظنیا مثلًا، أو إن من انکشف له حکمها من أدلتها ظنا یتقدم علی من لم یحصل له الظن بحکمها من أدلتها أو الأقوائیه بحسب المبنی، کما إذا کان أحد المجتهدین قویاً فی مبانیه العلمیه بحیث لا یشک فیها بتشکیک المشککین، و لا یرفع الید عنها بالمناقشه فی أدلتها بخلاف الآخر، فلا یمکن حمل الأعلم علی شی ء منهما، و ذلک لأنهما غیر راجعین إلی الأعرفیه فی التطبیق. علی أن الاجتهاد إنما یدور مدار قیام الحجه علی الحکم و عدمه سواء انکشف بها الحکم الشرعی جزمیاً أو ظنیا أم لم ینکشف، و سواء أمکن التشکیک فی مبانی المجتهد أم لم یمکن، فلا توقف للاجتهاد علی شده الانکشاف و ضعفه، و لا علی قوه المبانی و عدمها فلاحظ.

(۱) ذکرنا فی المسأله الثانیه عشره أن الأعلم إنما یجب تقلیده فیما إذا علمت المخالفه بینه و بین غیر الأعلم فی الفتوی، و أما مع العلم بالموافقه بینهما أو احتمالها فلا یجب تقلید الأعلم بوجه، لأن الحجیه إنما ثبتت لطبیعی فتوی العالم أو الفقیه علی نحو صرف الوجود، فإذا عمل المقلّد بفتیاهما فقد

عمل على طبق الحجه أعنى فتوى الفقيه، و لم يقم دليل على وجوب تعيين المجتهد المقلّد و تمييزه حينئذٍ و هو نظير ما إذا ورد روايتان و دلتا على وجوب شى ء معيّن و أفتى المجتهد بوجوبه استناداً إلى الجامع بين الروايتين، فإنه حينئذٍ قد عمل على طبق الحجه الشرعيه، و لا يجب عليه أن يعيّن ما عمل به منهما، فما يظهر من الماتن من لزوم تعيين المجتهد المقلّد فى مفروض الكلام مما لا مستند له، و توضيح ذلك:

أن المجتهدين المتعددين إذا اتفقوا فى الاجتهاد لم يقم أى دليل على أن العامّى يجب أن يستند إلى فتاواهم فى مقام العمل، تساووا فى الفضيله أم اختلفوا و قد تكلمنا على

---

[۱] لا بأس بتركه فى هذا الفرض.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۷۰

....

ذلك فى محلّه «۱» فلا نعيد، إلّا أنّا لو قلنا بوجوب الاستناد فهل الواجب أن يستند إلى خصوص فتوى أحدهم المعيّن، أو يكفى الاستناد إلى الجامع أو المجموع؟

الصحيح أن الاستناد إلى فتوى أى واحد من المجتهدين المتفقين فى الاجتهاد يجزى فى مقام الامتثال، و ذلك لشمول أدله الحجيه لفتوى كل واحد منهم فى محل الكلام و سرّه أن الحجيه نظير غيرها من الأحكام الوضعيه أو التكليفيه قد جعلت لطبيعى الدليل و هو قابل الصدق على الواحد و الكثير. إذن فموضوع الحجيه فى المقام إنما هو طبيعى فتوى العالم أو الفقيه و هو قابل الانطباق على فتوى كل من المجتهدين و بهذا تتصف كل واحده من الفتاوى المتفقه بالمنجّزيه و المعذّريه، و يسوغ للمكلف أن يستند إلى فتوى هذا بخصوصها و إلى فتوى ذاك كذلك.

كما أن له أن يستند إلى الطبيعى الملغى عنه الخصوصيات و المشخصات

و الكثرات و المميزات لأنه الموضوع للحجيه، كما هو الحال فى بقيه الحجج المتفقه فى المضـمون و بهذا يظهر أن الاسـتناد إلى مجموع الفتاوى غير صـحيح، لأن المجموع بما هو مجموع أعنى اعتبار ضم كل واحده منها إلى الأُخرى فى مقام الاسـتناد ينافى حجيه كل من الفتاوى فى نفسـها، لما ذكرناه من أن كل واحده من الفتاوى حجه على اسـتقلالها فلا معنى لانضـمام بعضـها إلى بعضـها الآخر فى مقام الاستناد، و بعباره اخرى أن كل واحده منها معذّره و منجّزه لا أنها جزؤهما. و أما الاستناد إلى المجموع لا بما هو كذلك، بل بمعنى الجميع بأن يسـتند إلى هذا فى نفسه و إلى ذاك كذلك و هو المعبّر عنه بالعموم الاسـتغراقى، فلا يرد عليه المحـذور المتقـدم لعدم كون الاسـتناد إلى الفتوى الثانيه منافياً لحجيه الاولى باسـتقلالها إلّا أنه لغو لا أثر له، فإنه بعد حجيه كل واحده من الفتاوى فى نفسها و جواز الاستناد إليها باستقلالها لا حاجه إلى الاستناد إلى الأُخرى بوجه.

و دعوى أن ذلك يسـتلزم توارد العلل المتعـدده على معلول واحد. مندفعه بأن الداعى على الإتيان بالعمل أو تركه إنما هو ثبوت التكليف به أو بتركه، فالامتثال مستند إلى التكليف الواحد و إن قامت عليه حجج متعدده.

---

(١) راجع ص ١٠٧.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٧١

[طرق ثبوت الاجتهاد]

[١٩] مسأله ١٩: لا يجوز تقليـد غير المجتهد و إن كان من أهل العلم (١)، كما أنه يجب على غير المجتهـد التقليد و إن كان من أهل العلم (٢).

[٢٠] مسأله ٢٠: يعرف اجتهاد المجتهـد بالعلم الوجـدانى كما إذا كان المقلّـد من أهل الخبره و علم باجتهاد شـخص (٣) و كذا يعرف بشهاده عدلين [١] من أهل الخبره

(۴).

---

(۱) لأن الأدله المتقدمه المسوّغه للتقليد غير شامله للتقليد من غير المجتهد لاختصاصها بالعالم أو الفقيه أو غيرهما من العناوين الوارده فى لسان الدليل غير الصادقه على غير المجتهد.

(۲) على ما فصلنا الكلام فيه فى أول الكتاب و قلنا إن كل مكلف لا بدّ أن يكون فى أعماله أو تروكه مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً، كما أن المجتهد ليس له أن يقلّد الغير، إذ لا تشمله الأدله المسوّغه للتقليد. و أما الواجد لملكه الاجتهاد إذا لم يتصد للاستنباط أصلًا أو أنه استنبط جمله قليله من الأحكام فقد بيّنا فى التكلّم على أقسام الاجتهاد أن الصحيح عدم مشروعيه التقليد فى حقه، كما أنه لا يجوز التقليد منه إذا لم يتصد للاستنباط أصلًا فليراجع «۱».

طرق معرفه الاجتهاد

(۳) لأنه حجه بذاته، كما يثبت بالاطمئنان لأنه علم عادى و هو حجه عقلائيه و لم يردع عنها فى الشريعه المقدسه.

(۴) قد استدلّ على حجيه البينه بوجوه:

منها: دعوى الإجماع على اعتبارها فى الشريعه المقدسه. و فيه: أن هذا الإجماع على تقدير ثبوته ليس من الإجماعات التعبديه، لاحتمال استناده إلى أحد الوجوه

---

[۱] لا يبعد ثبوته بشهاده عدل واحد، بل بشهاده ثقه أيضاً مع فقد المعارض، و كذا الأعلميه و العداله.

---

(۱) راجع ص ۱۶.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۷۲

....

المذكوره فى المقام فلا يستكشف به قول المعصوم (عليه السّلام) بوجه.

و منها: أن الشارع قد جعل البينه حجه فى موارد الترافع و الخصومات و قدّمها على غير الإقرار من معارضاتها، و إذا ثبتت حجيه

شی ء فی موارد القضاء مع ما فیها من المعارضات، ثبتت حجیته فی سائر الموارد مما لیس لها معارض فیه بطریق أولی.

و یرد علیه: أن الدعوی و الخصومه مما لا

مناص من حلّه بشى ء، لأن بقاء الترافع بحاله ينجر إلى اختلال النظام فما به ترتفع المخاصمات لا يلزم أن يكون حجه حتى فى غير المرافعات، و من هنا أن اليمين تفصل بها الخصومه شرعاً و لا تعتبر فى غير المرافعات فالأولويه لا تبتنى على أساس صحيح.

و منها: موثقه مسعده بن صدقه عن أبى عبد اللّه (عليه السّلام) قال: سمعته يقول: «كل شى ء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقه، أو المملوك عندك و لعلّه حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً، أو امرأه تحتك و هى أُختك أو رضيعتك و الأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينه» «١». لدلالتها على أن اليد فى مثل الثوب و المملوك و أصاله عدم تحقق النسب أو الرضاع فى المرأه، حجه معتبره لا بدّ من العمل على طبقها إلّا أن يعلم أو تقوم البينه على الخلاف. إذن يستفاد منها أن البينه حجه شرعيه فى إثبات الموضوعات المذكوره فى الموثقه، و بما أن كلمه «الأشياء» من الجمع المحلى باللّام و هو من أداه العموم، و لا سيما مع التأكيد بكلمه «كلها» فنتعدى عنها إلى بقيه الموضوعات الّتى يترتب لها أحكام و منها الاجتهاد و الأعلميه.

و حيث إن مورد الموثقه هو الموضوعات الخارجيه لا يصغى إلى دعوى أن الموثقه إنما دلت على اعتبار البينه فى الأحكام فلا يثبت بها حجيتها فى الموضوعات، فالموثقه تدلنا على حجيه البينه فى الموضوعات مطلقاً. و يؤيدها روايه عبد اللّه بن سليمان عن أبى عبد اللّه (عليه السّلام) فى الجبن قال: «كل شى ء

لک حلال حتی یجیئک شاهدان أن فیه میته» «۲».

و حیث إن سندها غیر قابل للاعتماد علیه جعلناها مؤیده للموثقه، هذا.

---

(۱) وسائل الشیعه ۱۷: ۸۹/ أبواب ما یکتسب به ب ۴ ح ۴.

(۲) وسائل الشیعه ۲۵: ۱۱۸/ أبواب الأطعمه المباحه ب ۶۱ ح ۲.

....

و قد تعرضنا للاستدلال بهذه الموثقه فی کتاب الطهاره عند التکلم علی طرق ثبوت النجاسه «۱» و ذکرنا أن الروایه و إن عبّر عنها فی کلام شیخنا الأنصاری (قدّس سرّه) بالموثقه، إلّا أنّا راجعنا حالها فوجدناها ضعیفه حیث لم یوثق مسعده فی الرجال، بل قد ضعّفه المجلسی «۲» و العلّامه «۳» و غیرهما. نعم، ذکروا فی مدحه أن روایاته غیر مضطربه المتن و أن مضامینها موجوده فی سائر الموثقات و لکن شیئاً من ذلک لا یدل علی وثاقه الرجل فهو ضعیف علی کل حال.

و الأمر و إن کان کما ذکرناه إلّا أن التحقیق أن الروایه موثقه، و ذلک لأن مسعده بن صدقه من الرواه الواقعه فی طریق کامل الزیارات و قد بنی أخیراً سیدنا الأُستاذ (أدام اللّه إظلاله) علی وثاقه رجاله و ذلک لتصریح ابن قولویه فی دیباجته بأنه روی فی ذلک الکتاب الأخبار غیر المتصفه بالشذوذ و الّتی رواها الثقات من أصحابنا. و لا یضرّه ما حکی عن المجلسی و العلّامه و غیرهما من تضعیف الرجل، و ذلک لأن العلّامه و المجلسی و غیرهما من المتأخرین المضعفین علی جلالتهم و تدقیقاتهم لا یعتنی بتضعیفاتهم و لا- بتوثیقاتهم المبتنیین علی اجتهاداتهم، و لا یحتمل أن یکون توثیق العلّامه أو تضعیفه من باب الشهاده و الاخبار فضلًا عن المجلسی أو غیره لبعد عصرهم عن الرواه. نعم، لو

علمنـا أن توثيقه أو تضـعيفه مسـتند إلى الحس و الاخبـار أو احتملنـا ذلك فى حقهم، لم يكن توثيقاته أو تضـعيفاته قاصـره عن توثيق أو تضعيف مثل الشيخ و النجاشى و غيرهما من المتقدمين، فالروايه لا إشكال فيها من تلك الجهه.

نعم، يمكن المنـاقشه فى الاسـتدلال بهـا من جهه الـدلاله و ذلـك لأـن «البينه» لم تثبت لهـا حقيقه شـرعيه و لاـ متشـرعيه، و إنما اسـتعملت فى الكتـاب و الأخبار بمعناها اللغوى و هو ما به البيان و الظهور على ما فصـلناه فى كتاب الطهاره فلاحظ «۴» و معه لا يمكن أن يستدل على حجيه البينه المصطلح عليها، بالموثقه لعدم كونها مستعمله فيها بمعنى شهاده العدلين.

---

(۱) فى المسأله [۱۲۹]

(۲) رجال المجلسى: ۳۲۰/ ۱۸۶۰.

(۳) الخلاصه (العلّامه): ۲۶۰.

(۴) فى المسأله [۱۲۹].

....

فالصـحيح أن يسـتدل على حجيه البينه بالمعنى المصطلح عليه بما بيّناه فى البحث عن طرق ثبوت النجاسه و حاصله: أنّا علمنا من الخارج أن النبى (صلّى اللّه عليه و آله و سلم) كان يعتمد على إخبار العدلين فى موارد الترافع من غير شك و اعتماده (صلّى اللّه عليه و آله و سـلم) عليها يـدلنا على أن شـهاده العدلين أيضاً من مصاديق الحجه و ما به البيان، فإنه لولا كونها كذلك لم يجز له أن يعتمـد عليها أبداً، فبهذا نسـتكشف أنها حجه مطلقاً من دون أن يختص اعتبارها بموارد الخصومه و القضاء لأن اعتماد الشارع عليها يدلّنا على أن خبر العدلين حجه معتبره فى مرتبه سابقه على القضاء لا أنه اتصف بالحجيه بنفس القضاء، هذا.

ثمّ إن الاجتهاد و الأعلميه كما أنهما يثبتان بالبينه كذلك يثبتان بالخبر الواحد و ذلك لما بيّناه فى محلّه من أن

خبر العدل الواحد كما أنه حجه معتبره فى الأحكام الشرعيه كذلك يعتمد عليه فى الموضوعات الخارجيه و هذا للسيره الجاريه على الاعتماد عليه عند العقلاء مطلقاً و لم يردع عنها فى الشريعه المقدسه. بل لا تتوقف حجيته على عداله المخبر لكفايه الوثاقه فى حجيه الخبر و إن استشكل الماتن فى حجيه الخبر الواحد فى الموضوعات فى جمله من الموارد.

و قد يتخيّل أن الموثقه المتقدمه «۱» كافيه فى الردع عن العمل بالخبر الواحد فى الموضوعات الخارجيه حيث ورد فى ذيلها: «و الأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لک غير ذلک أو تقوم به البينه» نظراً إلى أنه دلّ على حصر المثبت بالاستبانه و قيام البينه، فلو كان الخبر الواحد أيضاً حجه مثبته للموضوعات الخارجيه كالبينه لبيّنه (عليه السّلام) و يدفعه، أوّلًا: أن الموثقه ليست بصدد الحصر أبداً و ذلک لوضوح أن الأشياء كما أنها تثبت بالاستبانه و البينه كذلک تثبت بالاستصحاب و الإقرار و حكم الحاكم و غيرها، فلو كانت بصدد حصر المثبت فيهما لاستلزم ذلک تخصيص الأكثر المستهجن.

و ثانياً: أن البينه فى الموثقه كما قدّمناه بمعنى الحجيه و ما به البيان و هذا هو الّذى دلّت الموثقه على حجيته فى قبال العلم الوجدانى و الاستبانه، و أما تطبيق ذلک على

---

(۱) راجع ص ۱۷۲.

إذا لم تكن معارضه بشهاده آخرين من أهل الخبره ينفيان عنه الاجتهاد (۱) و كذا يعرف بالشياع المفيد للعلم، و كذا الأعلميه تعرف بالعلم أو البينه غير المعارضه، أو الشياع المفيد للعلم.

مصاديقه و أن ما به البيان أى شى ء فالموثقه غير ناظره إلى بيانه، فلا مناص من أن يحرز مصاديقه من الخارج فإذا أقمنا الدليل على

اعتبار الخبر فى الموضوعات الخارجيه استكشفنا بذلك أنه أيضاً مصداق لكبرى الحجيه و ما به البيان، كما استكشفنا حجيه البينه المصطلح عليها من الخارج على التقريب المتقدم فلاحظ.

و ثالثاً: لو سلمنا أن البينه فى الموثقه بمعناها المصطلح عليه، فعدم ذكر الخبر الواحد فى قبال العلم و البينه إنما هو من جهه خصوصيه فى موردها و هى أن الحلّيه فى مفروضها كانت مستنده إلى قاعده اليد فى مسأله الثوب، و من الواضح أن الخبر الواحد غير معتبر مع اليد فكأنه (عليه السّلام) كان بصدد بيان ما يعتبر فى جميع الموارد على وجه الإطلاق. و على الجمله أن الموثقه غير رادعه عن السيره العقلائيه و تمام الكلام فى ذلك موكول إلى محلّه.

و دعوى أن الاجتهاد ليس من الأُمور الحسيه، و أن القوه و الملكه إنما يستكشفان بالحدس و الاختبار، و الشهاده و الاخبار إنما تقبلان فى المحسوسات و لا اعتبار بهما فى الحدسيات أبداً.

مندفعه بأن الاجتهاد كالعداله و غيرها من الأُمور الّتى تقبل فيها الشهاده و الاخبار، و الوجه فيه مع أن الملكه غير قابله للحسّ، أن تلك الأُمور من الأُمور الحدسيه القريبه من الحس، لأنها مما يقل فيه الخطأ و تكون مقدماته موجبه للحدس غالباً، و الاخبار عن مثلها كالاخبار عن الأُمور المحسوسه فى الاعتبار عند العقلاء.

(١) لأن أدله الاعتبار غير شامله للمتعارضين، فإن شمولها لهما معاً يستلزم الجمع بين الضدين أو النقيضين، و شمولها لأحدهما دون الآخر بلا مرجح، و هذا معنى ما يقال: إذا تعارضا تساقطا، فلا يتصف شى ء منهما بالحجيه و الاعتبار.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٧٦

[٢١] مسأله ٢١: إذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم بأعلميه أحدهما و لا البينه، فإن

حصل الظن بأعلميه أحـدهما تعين تقليده [۱] بـل لو كان فی أحـدهما احتمال الأعلميه يقـدم كما إذا علم أنهما إما متساويان أو هذا المعين أعلم، و لا يحتمل أعلميه الآخر فالأحوط تقديم من يحتمل أعلميته (۱).

---

(۱) ذكرنا عند التكلم على مسأله وجوب الفحص عن الأعلم، أنه إذا لم يشخّص الأعلم من المجتهدين، و لم يتمكن من تحصيل العلم بـأعلميه أحـدهما مع العلم بمخالفتهما فی الفتوی فإن تمكن من الاحتياط وجب، لما مرّ غير مره من أن الأحكام الواقعيه قد تنجّزت على المكلفين بـالعلم الإجمـالی بوجود أحكـام إلزاميه فی الشـريعه المقـدسه، و لا طريق للعامّی إلى امتثالها سوى العمل على طبق فتوى الأعلم و هو مردد بين شخصـين، و معه لا مناص من الاحتياط تحصـيلًا للعلم بالموافقه لاسـتقلال العقل بلزوم دفع الضـرر المحتمـل بمعنى العقـاب كمـا هو الحـال فی بقيه موارد العلم الإجمـالی. و لا أثر للظن بالأعلميه أو احتمالها فی أحـدهما حينئذٍ، لأن أدله الحجيه غير شامله للمتعارضـين و معه لـم يجعل شی ء من الفتويين المتعارضتين حجه على المكلف ليجب الأخذ بما ظن أو احتمل حجيته، بل الوظيفه وقتئذٍ هو الاحتياط حتى يقطع بخروجه عن عهده ما علم به من التكاليف الإلزاميه.

و أمـا إذا لم يتمكن من الاحتيـاط إمـا لعـدم سـعه الوقت للجمع بين الفتويين، و إمـا لأـن أحـدهما أفتى بوجوب شـی ء و الآـخر بحرمته، فلا محاله يتخيّر بينهما للعلم بوجوب تقليـد الأعلم و هو مردد بين شخصـين و لا مرجـح لأحـدهما على الآخر و فی هـذه الصوره إذا ظنّ بـأعلميه أحـدهما أو احتملهـا وجب الأخـذ به. و لا يقاس هـذه الصوره بالصوره المتقـدمه، فإن فی تلك الصوره أوجب التعارض سقوط فتوى كلا المجتهدين عن

الحجیه فلم یجعل شی ء منهما حجه علی المکلف لیتمیز بالظن أو الاحتمال، و أما فی

---

[۱] الظاهر أنه مع عدم العلم بالمخالفه یتخیّر فی تقلید أیهما شاء، و مع العلم بها و لو إجمالًا یأخذ بأحوط القولین، و لا اعتبار بالظن بالأعلمیه فضلًا عن احتمالها، هذا فیما إذا أمکن الأخذ بأحوطهما، و إلّا وجب تقلید من یظن أعلمیته أو یختص باحتمال الأعلمیه علی الأظهر.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۱۷۷

[شروط المرجع]

اشاره

[۲۲] مسأله ۲۲: یشترط فی المجتهد أُمور: البلوغ (۱).

هذه الصوره فبما أنه غیر متمکن من الاحتیاط لم یجب علیه إلّا العمل بفتوی أحدهما لعدم تکلیفه بالاحتیاط لتعذره و لا ترتفع عنه الأحکام لتنجزها علیه بالعلم الإجمالی، فلا مناص إلّا من اتباع إحدی الفتویین، فإذا احتمل أو ظن بأعلمیه أحدهما دار أمر المکلف بین التعیین و التخییر، و قد تقدم أن العقل یستقل بلزوم الأخذ بما یحتمل تعینه، للعلم بأنه معذّر علی کل حال و معذّریه الآخر غیر محرزه.

و بما سردناه اتضح أن الظن بالأعلمیه أو احتمالها إنما یکون معیّناً لتقلید من ظن بأعلمیته أو احتمل إذا لم یتمکن من الاحتیاط دون ما إذا کان متمکناً منه، فما أفاده الماتن فی المقام لا یمکن المساعده علی إطلاقه. کما أن ما أفاده فی المسأله الثامنه و الثلاثین من أن المکلف فی تلک المسأله إذا لم یتمکن من الاحتیاط تخیر بینهما و إذا أمکنه فالأحوط هو الاحتیاط، لا یمکن المساعده علی إطلاقه أیضاً لما عرفته من أن المکلف إنما یتخیّر بینهما عند عدم التمکن من الاحتیاط، إذا لم یظن أو لم یحتمل أعلمیه أحدهما، و إلّا فالمتعیّن تقلید المظنون أو المحتمل أعلمیته، هذا کلّه مع العلم بالمخالفه بینهما

فى الفتوى.

و أما إذا لم يعلم المخالفه بينهما، فقد مرّ أنه لا يجب تقليد معلوم الأعلميه وقتئذٍ فضلًا عن المظنون أو المحتمل أعلميته.

شرائط المرجعيه للتقليد

قد اشترطوا فى من يرجع إليه فى التقليد أُموراً: ١- البلوغ:

(١) لم يقم أى دليل على أن المفتى يعتبر فيه البلوغ، بل مقتضى السيره العقلائيه الجاريه على رجوع الجاهل إلى العالم عدمه لعدم اختصاصها بما إذا كان العالم بالغاً بوجه، فإذا كان غير البالغ صبياً ماهراً فى الطبابه لراجعه العقلاء فى معالجاتهم من غير شك، كما أن الإطلاقات يقتضى الجواز لصدق العالم و الفقيه و أهل الذكر و نحوها

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٧٨

....

على غير البالغ كصدقها على البالغين.

و استبعاد أن يكون المقلّد للمسلمين صبياً مراهقاً إذا كان واجداً لسائر الشرائط مما لا وقع له، كيف و من الأنبياء و الأوصياء (عليهم أفضل السّلام) من بلغ مرتبه النبوه أو الإمامه و هو صبى، فإذا لم تكن الصباوه منافيه للنبوه و الإمامه فلا تكون منافيه للمرجعيه أبداً.

و لم نستفد من مذاق الشارع أن تصدى غير البالغ للإفتاء و المرجعيه أمر مرغوب عنه فى الشريعه المقدسه.

و أما ما ورد من أن «عمد الصبى و خطأه واحد» «١» و أنه «رفع القلم عن الصبى حتى يحتلم» «٢» فهما أجنبيان عن محل الكلام، إذ المراد من أن عمد الصبى خطأ على ما ورد فى ذيل الروايه الأُخرى «٣» بهذا المضمون: «أن ديته فى القتل خطأ على عاقلته» و ليس معناه أن كل ما صدر عن الصبى فهو بحكم الخطأ فى الشريعه المقدسه، بحيث لو تكلّم الصبى فى أثناء صلاته متعمداً لم تبطل صلاته بناء على شرعيه عبادته لأنه بحكم الخطأ. إذن الروايه أجنبيه

عن جواز التقليد من الصبى.

كما أن الروايه الثانيه كـذلك، لأن كون الصبى مرفوعاً عنه القلم، أى عـدم كونه مؤاخـذاً بأفعاله و تروكه، لا يقتضـى عدم جواز تقليـده و الحكم ببطلان أقواله و عـدم اعتبار فتاواه، على ما تعرضـنا للروايتين فى التكلم على شـرائط المتعاقدين «۴» و ذكرنا أن كون عمـد الصبى خطأ و كونه مرفوعـاً عنه القلم لاـ يقتضـيان بطلاـن أقواله و أفعاله حتى يحكم ببطلان ما أوجـده من العقود و الإيقاعات.

إذن لم يثبت عنـدنا مـا يمنع عن السيره العقلائيه بوجه، فإن كان عـدم جواز التقليـد من الصبى مورداً للتسالم و الإجماع القطعى فهو، و إلّا فلا مانع من الرجوع إليه فى التقليد إذا كان واجداً لبقيه الشرائط المعتبره فى المقلّد، و حيث لا سبيل لنا إلى إحراز

---

(۱) وسائل الشيعه ۲۹: ۴۰۰/ أبواب العاقله ب ۱۱ ح ۲.

(۲) مضمونها فى وسائل الشيعه ۱: ۴۵/ أبواب مقدمه العبادات ب ۴ ح ۱۱.

(۳) وسائل الشيعه ۲۹: ۴۰۰/ أبواب العاقله ب ۱۱ ح ۳.

(۴) مصباح الفقاهه ۳: ۳۹۳.

و العقل (۱)

التسالم على عدم الجواز فلا مانع من تقليد غير البالغ بوجه.

بقى هناك أمران:

أحـدهما: أن محـل الكلام فى المقام أن البلوغ هل يعتبر فى زمن العمل بفتوى المجتهـد أو لا يعتبر، و أما إذا كان المجتهـد بالغاً فى زمـان العمـل بفتواه إلّـا أنه إنمـا تصـدى للاسـتنباط قبـل البلوغ فلاـ شـبهه فى جواز الرجوع إليه و هو خـارج عن مورد النزاع بالكلّيه.

و ثانيهمـا: أنّـا لو قلنا باشتراط البلوغ فى المقلّـد، و أخـذ العامّى الفتوى منه قبل بلوغه ثمّ بلغ فمات، فله أن يبقى على تقليـده فيما أخذه أو تعلمه و ذلك لما قدّمناه فى

التكلم على مسأله جواز البقـاء أن عنوان البقاء على تقليـد الميت غير وارد فى شـى ء من الأدله حتى يتوقف جوازه على ملاحظه معنى التقليـد و تفسـيره. بل يكفى فى جوازه أخذ الفتوى و تعلمها حال الحياه. و ذلك لأن المقلّد يصدق عليه الفقيه أو غيره من العنـاوين الوارده فى لسـان الـدليل، و مقتضـى السـيره و الإطلاقات حجيه فتاواه و جواز الرجوع إليه فى الأحكام، و غايه الأمر أنّا اعتبرنا فيه البلوغ أيضاً و قيّدنا حجيه فتاواه بالبلوغ، و المفروض أنه قد بلغ قبل أن يعمل العامّى بفتواه، و بما أن الأخذ و التعلم قد تحققا حال حياه المجتهد فلا يكون تقليده من تقليد الميت الابتدائى.

٢- العقل:

(١) و عن شيخنا الأنصارى (قدّس سرّه) ما ظاهره أن اعتبار العقل فى المجتهد المقلّد أمر لا خلاف فيه و أنه مورد للاتفاق «١».

و يـدلُّ على اعتبـاره جميع الأدله المتقـدمه المسـتدل بها على حجيه فتوى الفقيه من الآيات و الأخبار و السـيره العقلائيه، و ذلك لوضوح أن الموضوع فى الأدله اللفظيه هو

---

(١) رساله فى الاجتهاد و التقليد: ٥٧.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٨٠

و الإيمان (١)

الفقيه و العالم و العارف و نحوها، و لا ينبغى الارتياب فى عدم صدق شى ء منها على غير العاقل، فإنه لا ميزان لفهمه و لا لشى ء من أعماله و أقواله.

و كـذلك السـيره العقلائيه لأنها جرت على رجوع الجاهل إلى عالم مثلهم فى العقل و الدرايه، و لم نتحقق جريان سـيرتهم على رجوع الجاهل إلى من يفعل ما يفعله و يتكلم بما يتكلم به من غير درايه و لا ميزان و يهرول فى العقود و الأسواق و يضـرب هذا و يهتك ذاك، و يأكل ما

تمكن من أكله.

إذن لا ـ شبهه فى أن المقلّد يعتبر فيه العقل بحسب الحدوث. و إنما الكلام فى اشتراط العقل فيه بحسب البقاء و أنه هل يشترط فى حجيه فتاواه بقاؤه على العقل و الدرايه بحيث لو أخذ العامّى منه الفتوى حال درايته و عقله إلّا أنه جنّ بعد ذلك، أو أنه كان مجنوناً أدوارياً قد يعقل و قد يجنّ و أخذ منه الفتوى حال إفاقته لم يجز له البقاء على تقليده و العمل بفتياه، أو أن العقل غير معتبر فى حجيه الفتوى بحسب البقاء و للمكلف العمل بفتواه و إن طرأ عليه الجنون بعد الأخذ منه؟

لا مجال لاستفاده اعتبار العقل بقاءً من الأدله اللفظيه و السيره العقلائيه، بل مقتضى الإطلاقات عدم اشتراطه بقاءً، و السيره أيضاً غير مخالفه لذلک نظير ما مرّ من عدم اشتراط الحياه فى حجيه الفتوى بحسب البقاء، و معه يحتاج اعتبار العقل فى المقلّد بحسب البقاء إلى دليل. و يأتى تمام الكلام فى ذلک عند التكلم على شرطيه الاجتهاد و الإيمان و غيرهما من الشرائط المتقدمه و الآتيه بحسب البقاء فانتظره.

۳- الإيمان:

(۱) استدلوا على اعتباره بأُمور:

منها: دعوى إجماع السلف و الخلف على شرطيه الايمان فى المقلّد.

و يدفعه: أن الإجماع المدعى ليس من الإجماعات التعبديه حتى يستكشف به قول

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۸۱

....

المعصوم (عليه السّلام) لاحتمال أن يكون مستنداً إلى أحد الوجوه الآتيه فى الاستدلال، و معه لا مجال للاعتماد عليه.

منها: مقبوله عمر بن حنظله حيث ورد فيها: «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ...» «۱» و حسنه أبى خديجه بقوله (عليه السّلام) فيها: «و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا ...» «۲».

و فيه:

أن الروايتين إنما وردتا فى الترافع و القضاء، و قد مرّ فى التكلم على اعتبار الأعلميه أنه لا ملازمه بين بابى القضاء و الفتوى حتى يعتبر فى كل منهما ما اعتبر فى الآخر من الشروط، على أنهما دلتا على اعتبار كون القاضى من الشيعه نظراً إلى أن غير الشيعه لا يروى عنهم (عليهم السّلام) و إنما يروى عن المفتين فى مذهبه و عمّن اعتنق به فى عقيدته، أو لو روى عنهم لم يكن يحكم بحكمهم و لا- أنه عارف بأحكامهم و قضاياهم عاده، لا أن ذلك حكم تعبدى صدر عنهم (عليهم السّلام) و على الجمله أن اعتبار الايمان فى الروايتين من جهه أن الموضوع للحكم بالحجيه فيهما هو ما إذا حكم الحاكم بحكمهم لأنه الّذى جعله (عليه السّلام) حاكماً على الناس، و غير الاثنى عشرى إنما يحكمون بأحكام أنفسهم لا بحكمهم (عليهم السّلام) فإذا فرضنا فى مورد أن المفتى من غير الشيعه إلّا أنه يحكم بحكمهم لعرفانه بأحكامهم و قضاياهم كما هو مفروض الكلام لم يكن وجه لأن تشمله الروايتان، هذا.

على أن مقبوله عمر بن حنظله ضعيفه السند على ما بيّناه فى التكلم على اعتبار الأعلميه فلاحظ «٣».

و منها: روايتا على بن سويد و أحمد بن حاتم بن ماهويه فقد ورد فى أولهما: «كتب إلىّ أبو الحسن (عليه السّلام) و هو فى السجن: لا تأخذنّ معالم دينك عن غير شيعتنا فإنك إن تعدّيتهم أخذت دينك عن الخائنين ...» «۴» و فى ثانيتهما جواباً عمّا كتبه أحمد بن

---

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ١٣۶/ أبواب صفات القاضى ب ١١ ح ١.

(٢) وسائل الشيعه ٢٧: ١٣/ أبواب صفات القاضى ب ١ ح ۵.

(٣) راجع ص ١۴١.

(۴) وسائل الشيعه

:۲۷ ۱۵۰/ أبواب صفات القاضی ب ۱۱ ح ۴۲.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۱۸۲

....

حاتم و أخوه إلی أبی الحسن الثالث (علیه السّلام) «فاصمدا فی دینکما علی کل مسنّ فی حبنا، و کل کثیر القدم فی أمرنا، فإنهما کافوکما إن شاء اللّه تعالی» «۱» و ذلک للنهی فی الروایه الأُولی عن الرجوع إلی غیر الشیعه، و الأمر فی الثانیه بالاعتماد علی المسنّ فی حبهم و کثیر القدم فی أمرهم (علیهم السّلام).

و یدفعه: أن الروایتین ضعیفتا السند، فإن فی سند أولاهما محمد بن إسماعیل الرازی و علی بن حبیب المدائنی و کلاهما لم یوثق فی الرجال، کما أن فی سند الثانیه جمله من الضعاف منهم أحمد بن حاتم بن ماهویه.

مضافاً إلی أن الظاهر أن النهی فی الروایه الأُولی عن الأخذ من غیر الشیعه إنما هو من جهه عدم الوثوق و الاطمئنان بهم لأنهم خونه حیث خانوا اللّه و رسوله (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) و خانوا أماناتهم کما فی الروایه، و أین هذا مما هو محل الکلام، لأن البحث إنما هو فی جواز الرجوع إلی من کان واجداً لجمیع الشرائط و تصدی لاستنباط الأحکام عن أدلتها علی الترتیب المقرر عندنا و لم یکن فیه أی نقص غیر أنه لم یکن شیعیاً و معتقداً بالأئمه (علیهم السّلام).

و أما الروایه الثانیه فهی غیر معمول بها قطعاً، للجزم بأن من یرجع إلیه فی الأحکام الشرعیه لا یشترط أن یکون شدید الحب لهم أو یکون ممن له ثبات تام فی أمرهم (علیهم السّلام) فإن غایه ما هناک أن یعتبر فیه الایمان علی الوجه المتعارف بین المؤمنین، إذن لا بدّ من حملها علی بیان أفضل الأفراد علی تقدیر تمامیتها

بحسب السند.

و يؤكـد ما ذكرناه: أن أخـذ معالم الدين كما أنه قد يتحقق بالرجوع إلى فتوى الفقيه كذلك يتحقق بالرجوع إلى رواه الحديث، و من الظـاهر أن حجيه الروايه لاـ تتوقف على الايمـان فى رواتهـا، لمـا قررنـاه فى محلّه من حجيه خبر الثقه و لو كـان غير الاثنى عشرى من سائر الفرق، إذن فليكن الأخذ بالرجوع إلى فتوى الفقيه أيضاً كذلك.

على أنّا لو سلّمنا جميع ذلك و بنينا على شرطيه الايمان و الإسلام فى حجيه الفتوى

---

(۱) وسائل الشيعه ۲۷: ۱۵۱/ أبواب صفات القاضى ب ۱۱ ح ۴۵.

و العداله (۱)

بحسب الحـدوث، فلاـ ملازمه بينها و بين اعتبارهما فى حجيتها بقاء أيضاً، بحيث لو أخـذ العامّى فتوى المجتهـد حال اسـتقامته و إيمـانه ثمّ انحرف عن الحق لم يجز له أن يبقى على تقليـده لسـقوط فتواه عن الاعتبار، فإنه يحتاج إلى دليل آخر غير ما دلّ على اعتبارهما فى الحدوث.

فالمتحصل إلى هنا: أنه لم يدلنا دليل لفظى معتبر على شرطيه الايمان فى المقلّد، بل مقتضى إطلاق الأدله و السيره العقلائيه عدم الاعتبار لأن حجيه الفتوى فى الأدله اللفظيه غير مقيده بالايمان و لا بالإسـلام كما أن السيره جاريه على الرجوع إلى العالم مطلقاً، سواء أ كـان واجـداً للايمـان و الإسـلام أم لم يكن و هـذا يتراءى من سـيرتهم بوضوح لأنـهم يراجعون الأطبـاء و المهندسـين أو غيرهم من أهل الخبره و الاطلاع و لو مع العلم بكفرهم.

و مع هذا كلّه لا ينبغى التردد فى اعتبار الايمان فى المقلّد حدوثاً و بقاءً كما يأتى وجهه عن قريب فانتظره.

۴- العداله:

(۱) اشتراط العداله كاشتراط البلوغ و الإيمان لا يكاد يستفاد من شى ء من السيره و

الأدله اللفظیه المتقدمتین، و ذلک لأن مقتضی إطلاق الآیه و الأخبار عدم الفرق فی حجیه إنذار الفقیه أو قول العالم أو رأی العارف بالأحکام بین عدالته و فسقه، کما أن السیره الجاریه علی رجوع الجاهل إلی العالم غیر مقیده بما إذا کان العالم عادلًا بوجه.

نعم، مقتضی السیره و غیرها من الأدله القائمه علی حجیه الخبر الواحد اشتراط الوثاقه فی المقلّد و ذلک حتی یجوز الاعتماد علی إخباره عن رأیه و نظره، و لا یشترط فیه زائداً علی الوثوق شی ء.

نعم، قد یستدل علی اعتبار العداله بالإجماع. و فیه: أنه لیس من الإجماع التعبدی فی شی ء، و لا یمکن أن یستکشف به قول الإمام (علیه السّلام) لاحتمال استنادهم فی ذلک إلی أمر آخر کما ستعرف.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۱۸۴

....

و قد یستدل علیه بروایه الاحتجاج المرویه عن التفسیر المنسوب إلی العسکری (علیه السّلام) حیث ورد فیها: «فأما من کان الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدینه مخالفاً علی هواه، مطیعاً لأمر مولاه فللعوام أن یقلّدوه ...» «۱».

و یدفعه أوّلًا: أن الروایه ضعیفه السند، لأن التفسیر المنسوب إلی العسکری (علیه السّلام) لم یثبت بطریق قابل للاعتماد علیه فإن فی طریقه جمله من المجاهیل کمحمّد بن القاسم الأسترآبادی، و یوسف بن محمد بن زیاد، و علی بن محمد بن سیار فلیلاحظ هذا إذا أُرید بالتفسیر المنسوب إلی العسکری (علیه السّلام) هو الّذی ذکره الصدوق (قدّس سرّه) بإسناده عن محمد بن القاسم الأسترآبادی، و الظاهر أنه مجلّد واحد کما لا یخفی علی من لاحظ التفسیر الموجود بأیدینا الیوم. و أما لو أُرید به هو الّذی ذکره محمّد بن علی بن شهرآشوب علی ما نقله فی المستدرک فالسند إلیه صحیح لأنه ذکر

الحسن بن الخالد البرقی أخو محمد بن خالد من کتبه تفسیر العسکری من إملاء الإمام (علیه السّلام) و الحسن بن خالد ممن وثقه النجاشی «۲» و للمشایخ إلیه طرق صحیحه إلّا أن الظاهر أنه غیر التفسیر الّذی ذکره الصدوق بإسناده عن محمد بن القاسم الأسترآبادی، لأنه نقل أن التفسیر الّذی عدّ من کتب البرقی مائه و عشرون مجلداً، و هذا لم یصل إلینا أبداً و إنما الموجود بأیدینا مجلّد واحد یتطابق لما نقله الصدوق (قدّس سرّه).

و ثانیاً: أن الروایه إنما وردت لبیان ما هو الفارق بین عوامنا و عوام الیهود فی تقلیدهم علمائهم، نظراً إلی أن عوام الیهود کانوا قد عرفوا علماءهم بالکذب الصراح و أکل الحرام و الرشاء و تغییر الأحکام، و التفتوا إلی أن من فعل ذلک فهو فاسق لا یجوز أن یصدق علی اللّه، و لا علی الوسائط بین الخلق و بین اللّه، و مع هذا قلّدوا علماءهم و اتبعوا آراءهم، فلذلک ذمهم اللّه سبحانه بقوله عزّ من قائل فَوَیْلٌ لِلَّذِینَ یَکْتُبُونَ الْکِتابَ بِأَیْدِیهِمْ ثُمَّ یَقُولُونَ هذا مِنْ عِنْدِ اللّهِ حیث فسّر فی نفس الروایه بقوم من الیهود. ثمّ بیّن (علیه السّلام) أن عوامنا أیضاً کذلک إذا عرفوا من علمائهم

---

(۱) وسائل الشیعه ۲۷: ۱۳۱/ أبواب صفات القاضی ب ۱۰ ح ۲۰.

(۲) رجال النجاشی: ۶۱/ ۱۳۹.

....

الفسق الظاهر و العصبیه الشدیده و التکالب علی الدنیا و حرامها، فمن قلّد مثل هؤلاء فهو مثل الیهود الّذین ذمهم اللّه بالتقلید لفسقه علمائهم فأما من کان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدینه إلی أن قال و ذلک لا یکون إلّا بعض فقهاء الشیعه لا کلهم.

و حاصل کلامه (علیه السّلام) لو

صحت الروایه: أن التقلید إنما یجوز ممن هو مورد الوثوق و مأمون عن الخیانه و الکذب و الاعتماد علی قوله و اتباع آرائه غیر مذموم عند العقلاء و ذلک کما إذا لم یعلموا منه الکذب الصراح و أکل الحرام. و هذا کما تری لا دلاله له علی اعتبار العداله فی المقلّد، لأن الوثاقه کافیه فی صحه الاعتماد علی قوله فإن بالوثوق یکون الرجوع إلیه صحیحاً عند العقلاء، و علی الجمله أن الروایه لا دلاله لها علی اعتبار العداله فی المقلّد.

علی أنّا لو سلمنا دلاله الروایه علی اعتبار العداله فی المفتی بحسب الحدوث فلا دلاله لها علی اعتبارها فیه بقاءً، کما إذا قلّده حال عدالته ثمّ طرأ علیه الفسق و الانحراف، هذا.

إلّا أن مقتضی دقیق النظر اعتبار العقل و الإیمان و العداله فی المقلّد بحسب الحدوث و البقاء، و الوجه فی ذلک أن المرتکز فی أذهان المتشرعه الواصل ذلک إلیهم یداً بید عدم رضی الشارع بزعامه من لا عقل له أو لا ایمان أو لا عداله له، بل لا یرضی بزعامه کل من له منقصه مسقطه له عن المکانه و الوقار، لأن المرجعیه فی التقلید من أعظم المناصب الإلهیه بعد الولایه، و کیف یرضی الشارع الحکیم أن یتصدی لمثلها من لا قیمه له لدی العقلاء و الشیعه المراجعین إلیه، و هل یحتمل أن یرجعهم إلی رجل یرقص فی المقاهی و الأسواق أو یضرب بالطنبور فی المجامع و المعاهد و یرتکب ما یرتکبه من الأفعال المنکره و القبائح، أو من لا یتدیّن بدین الأئمه الکرام و یذهب إلی مذاهب باطله عند الشیعه المراجعین إلیه. فإن المستفاد من مذاق الشرع الأنور عدم رضی الشارع بامامه من هو کذلک

فى الجماعه، حيث اشترط فى إمام الجماعه العداله فما ظنّك بالزعامه العظمى الّتى هى من أعظم المناصب بعد الولايه.

إذن احتمال جواز الرجوع إلى غير العاقل أو غير العادل مقطوع العـدم، فالعقل و الإيمان، و العـداله معتبره فى المقلّد حدوثاً، كما أنها معتبره فيه بحسب البقاء لعين ما

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٨۶

و الرجوليه (١).

قدّمناه فى اعتبارها حدوثاً.

و لعلّ مـا ذكرنـاه من الارتكـاز المتشـرعى هو المراد ممـا وقع فى كلاـم شـيخنا الأنصارى (قـدّس سـرّه) من الإجماع على اعتبار الايمان و العقل و العداله فى المقلّد «١» إذ لا نحتمل قيام إجماع تعبدى بينهم على اشتراط تلك الأُمور.

۵- الرجوليه:

(١) استدلوا على عدم جواز الرجوع إلى المرأه فى التقليد بحسنه «٢» أبى خديجه سالم

---

(١) رساله فى الاجتهاد و التقليد: ۵٧.

(٢) إن أبا خديجه سالم بن مكرم الجمال ممن وثقه النجاشـى [رجال النجاشى: ١٨٨/ ۵٠١] و ضعّفه الشيخ [الفهرست: ٧٩/ ٣٢٧] و لكنه وثقه فى موضع آخر، على ما نقله العلّامه (قدّس سـرّه) و قد وقع فى أسانيد كامل الزيارات أيضاً. و تضعيف الشيخ (قدّس سرّه)، غير مضر بوثاقته، لأن تضـعيفه هذا إن كان مقارناً لتوثيقه زماناً كما لو فرضـنا أنه وثقه و ضعّفه فى وقت واحد، فلا يمكن أن يشـمل دليل الحجيه شـيئاً من تضـعيفه و توثيقه لتعارضهما، و دليل الاعتبار لا يشمل المتعارضين. إذن يبقى توثيق النجاشى و ابن قولويه فى كامل الزيارات سـليماً عن المعارض. و إذا فرضنا أن تضعيفه كان صادراً قبل توثيقه أيضاً لم يكن مورداً للاعتبار، لأن توثيقه بعـد التضـعيف عـدول عن تضـعيفه السابق لا محاله لعـدم احتمال أن الرجل عند الشـيخ (قدّس سـرّه) ثقه و ضـعيف، لوضوح أن الثابت

عنـده أحـدهما فالتوثيق المتأخر منه عدول عن تضـعيفه. كما أن تضـعيفه لو كان صادراً بعد توثيقه لكان ذلك عدولًا عن توثيقه السـابق و معارضـاً لتوثيق النجاشـى و غيره، و حيث لم يعلم تاريخهمـا و أن المتأخر أيهما انـدرج ذلك فى الشـبهات المصـداقيه للتضـعيف، لعدم ثبوت تضـعيف الشيخ و عدوله عن توثيقه، كما لم يثبت عدوله عن تضعيفه فلا يعتمد معه على شى ء من قولى الشيخ فيرجع إلى توثيق النجاشى و غيره من دون معارض فى البين.

ثمّ إن فى طريق الصـدوق إلى أحمـد بن عائـذ الراوى عن أبى خـديجه، حسن بن على الوشـاء و هو ممن وقع فى أسانيـد كـامل الزيارات و مقتضـى ما بنى عليه سـيدنا الأُستاذ (أدام اللّه اظلاله) من أن الرجال الواقعين فى أسانيده موثقون بتوثيق ابن قولويه هو الحكم بصـحه الروايه و توصـيفها بها و إنما عبّرنا عنها بالحسنه نظراً إلى عدم توثيق حسن بن على الوشاء فى كتب الرجال و إنما ذكروا أنه خيّر و من وجوه هذه الطائفه فلا تذهل.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۱۸۷

....

ابن مكرم الجمال قال: قال أبو عبد اللّه جعفر بن محمد الصادق (عليه السّـلام) «إياكم أن يحاكم بعضـكم بعضاً إلى أهل الجور، و لكن انظروا إلى رجـل منكم يعلم ...» «۱» لـدلالتها على اعتبـار الرجوليه فى بـاب القضاء، و من المعلوم أن منصب الإفتاء لو لم يكـن بـأرقى مـن القضـاء، فلا أقـل من أنهمـا متساويـان، إذ القضـاء أيضـاً حكم و إن كـان شخصـياً و بين اثنين أو جمـاعه رفعاً للتخـاصم، و الفتوى حكم كلّى يبتلى به عـامه المسـلمين فـإذا كانت الرجوليه معتبره فى باب القضاء كانت معتبره فى باب الإفتاء بالأولويه.

و يرد على هذا الوجه:

أن أخـذ عنوان الرجـل فى موضوع الحكم بالرجوع إنما هو من جهه التقابل بأهل الجور و حكامهم حيث منع (عليه السّـلام) عن التحاكم إليهم و الغالب المتعارف فى القضاء هو الرجوليه، و لا نسـتعهد قضاؤه النساء و لو فى مورد واحـد، فأخذ عنوان الرجوليه من بـاب الغلبه لا ـ من جهه التعبـد و حصـر القضاوه بالرجال، فلا دلاله للحسـنه على أن الرجوليه معتبره فى باب القضاء فضـلًا عن الـدلاله عليها فى الإفتاء، لو سـلمنا أن القضاء و الفتوى من باب واحـد. على أنه لم يقم أى دليل على التلازم بينهما ليعتبر فى كل منها ما اعتبر فى الآخر بوجه.

و أيضاً اسـتدلوا عليه بمقبوله عمر بن حنظله المتقدمه «٢» حيث ورد فيها: «ينظران من كان منكم ممن قـد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا».

و قد ظهر الجواب عنها بما بيّناه فى الحسـنه المتقدمه، مضافاً إلى أنها ضعيفه السند كما مرّ، على أن قوله (عليه السّلام) «من كان» مطلق و لا ـ اختصاص له بالرجال. إذن لم يقم دليل على أن الرجوليه معتبره فى المقلّـد، بل مقتضـى الإطلاقات و السـيره العقلائيه عدم الفرق بين الإناث و الرجال، هذا.

و الصـحيح أن المقلّـد يعتبر فيه الرجوليه، و لا ـ يسوغ تقليـد المرأه بوجه، و ذلـك لأنّـا قـد اسـتفدنا من مـذاق الشارع أن الوظيفه المرغوبه من النسـاء إنمـا هى التحجب و التستر، و تصـدى الأـمور البيتيه، دون التـدخل فيمـا ينـافى تلك الأُمور، و من الظاهر أن التصدى للإفتاء بحسب العاده جعل للنفس فى معرض الرجوع و السؤال لأنهما

---

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ١٣/ أبواب صفات القاضى ب ١ ح ٥.

(٢) فى ص ١٤١.

و الحریه- علی قول- (۱)

مقتضی الرئاسه للمسلمین، و لا یرضی الشارع بجعل المرأه نفسها معرضاً لذلک أبداً کیف و لم یرض بامامتها للرجال فی صلاه الجماعه فما ظنک بکونها قائمه بأمورهم و مدیره لشؤون المجتمع و متصدیه للزعامه الکبری للمسلمین.

و بهذا الأمر المرتکز القطعی فی أذهان المتشرعه یقید الإطلاق، و یردع عن السیره العقلائیه الجاریه علی رجوع الجاهل إلی العالم مطلقاً رجلًا کان أو امرأه.

۶- الحریه:

(۱) لا یمکننا المساعده علی هذا الاشتراط سواء استندنا فی مسأله جواز التقلید إلی السیره العقلائیه أم إلی الأدله اللفظیه، أما إذا استندنا إلی السیره فلأجل أن العقلاء یراجعون فیما یجهلونه إلی العالم به، و لا یفرّقون فی ذلک بین العبید و الأحرار، و هذا أمر غیر قابل للتردد فیه، لأنه المشاهد من سیرتهم بوضوح.

و أما إذا اعتمدنا علی الأدله اللفظیه فلأن قوله عزّ من قائل فَلَوْ لا نَفَرَ ... «۱» یدلنا علی وجوب التحذر عند إنذار الفقیه و لم یقید ذلک بما إذا کان المنذر حراً. و کذا الحال فی غیرها من الأدله اللفظیه، و مقتضی إطلاقها عدم اعتبار الحریه فی المقلّد.

و لا یأتی فی المقام ما أشرنا إلیه فی شرطیه العداله و یأتی تفصیله عند التکلم علی طهاره المولد «۲» من أن المرتکز فی أذهان المتشرعه أن من کان به منقصه دینیه أو دنیویه مسقطه له عن الوقار و الأنظار لا یجوز أن یتصدی للمرجعیه و الإفتاء، لأنه من أعظم المناصب الإلهیه بعد الولایه، و لا یرضی الشارع أن یتصداها من له منقصه کما مرّ، و ذلک لأن العبودیه لیست منقصه بوجه، فإن العبد قد یکون أرقی مرتبه من غیره، بل قد یکون ولیاً من أولیاء اللّه سبحانه

كما كان بعض العبيد كذلك. و قد يبلغ العبد مرتبه النبوه كلقمان. فإذا لم تكن العبوديه منافيه لشى ء من مرتبتى الولايه

---

(١) التوبه ٩: ١٢٢.

(٢) فى ص ١٩٦.

و كونه مجتهداً مطلقاً فلا يجوز تقليد المتجزى (١)

و النبوه، فهل تكون منافيه لمنصب الإفتاء الّذى هو دونهما كما لا يخفى.

٧- الاجتهاد المطلق:

(١) قد قدمنا الكلام فى ذلك عند التكلم على الاجتهاد «١» و ذكرنا أن المتجزى ليس له أن يرجع إلى الغير فى أعمال نفسه، لأنه عالم فيما استنبطه و رجوعه إلى غيره من رجوع العالم إلى العالم، لا من رجوع الجاهل إليه، و لا مسوّغ للتقليد فى مثله و كيف يمكن دعوى جواز رجوعه إلى من يرى خطأه و اشتباهه، لأن مرجعه إلى أنه مع علمه ببطلان صلاته مثلًا يجب أن يبنى على صحتها لرجوعه إلى فتوى من يراها صحيحه، و هذا مما لا يمكن الالتزام به، هذا بحسب السيره.

و أما الأدله اللفظيه فقد أسبقنا هناك أن أدله جواز التقليد و اتباع فتوى الغير مختصه بمن لم يتمكن من تحصيل الحجه على الحكم الشرعى، فما ظنك بالمتجزى الّذى قد حصّلها بالفعل فى مورد أو موردين أو أكثر.

و أما جواز الرجوع إليه فقد منع عنه الماتن بقوله: و كونه مجتهداً مطلقاً فلا يجوز تقليد المتجزى. و ما أفاده (قدّس سرّه) بناء على الاستدلال على وجوب التقليد بدليل الانسداد هو الصحيح، و ذلك لأن بطلان غير التقليد من الطرق و انسدادها على العامّى المقلّد يقتضى وجوب رجوعه إلى عالم ما، إذ النتيجه جزئيه، و المقدار المتيقن منها هو الرجوع إلى المجتهد المطلق دون المتجزى كما أفاده.

كما أن الحال كذلك فيما لو استدللنا

على وجوبه بالأدله اللفظيه من الكتاب و السنّه لأن قوله عزّ من قال فَلَوْ لٰا نَفَرَ ... «٢» دلّ على أن الحذر إنما يجب عند إنذار المنذر الفقيه، و لا دلاله لها بوجه على وجوبه عند إنذار كل منذر و إن لم يصدق أنه فقيه. كما أن الأخبار الآمره بالرجوع إلى أشخاص معينين دلتنا على الرجوع إلى يونس بن عبد الرحمن و أمثاله من أكابر الفقهاء و الرواه، و لم تدلنا على جواز الرجوع إلى من

---

(١) راجع ص ٢١.

(٢) التوبه ٩: ١٢٢.

....

عرف مسأله أو مسألتين، و لم يكن من إضراب هؤلاء الأكابر من الرواه.

نعم، مقتضى السيره العقلائيه عدم الفرق فى رجوع الجاهل إلى العالم بين أن يكون مجتهداً مطلقاً أو متجزئاً، لوضوح أن جاهلهم بشى ء يرجع إلى العالم به و إن لم يكن له معرفه بغيره من الأُمور، فتراهم يراجعون الطبيب الأخصّائى بالعيون مثلًا و إن لم يكن له خبره بغيرها من الجهات، و كذلك من له معرفه ببعض المسائل دون بعض و إن كان قليلًا. بل قد يقدمون نظر المجتهد المتجزّى على قول المجتهد المطلق عند المعارضه، كما إذا كان المتجزى أعلم من المجتهد المطلق لممارسته و دقته فى العلوم العقليه و كونه أقوى استنباطاً منه فيما يرجع إلى تلك المباحث من المسائل كوجوب مقدمه الواجب و بحثى الضد و الترتب و غيرها، و إن لم يكن له قوه بتلك المثابه فى المسائل الراجعه إلى مباحث الألفاظ كغيرها.

و على الجمله لا فرق بحسب السيره العقلائيه بين المجتهد المطلق و المتجزى بوجه و مقتضى ذلك جواز تقليده فيما استنبطه من الأحكام و إن كانت قليله غير مصححه لإطلاق

الفقيه عليه، و هذا لعلّه مما لا كلام فيه.

و إنما الكلام فى أن السيره هل ردع عنها فى الشريعه المقدسه أو لا رادع عنها بوجه. و ما يمكن أن يكون رادعاً عنها إنما هو الكتاب و السنه، لوضوح أن غيرهما مما يمكن الاستدلال به على جواز التقليد غير صالح للرادعيه أبداً.

أما الكتاب فقوله عزّ من قائل فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ* «١» و إن كان صالحاً للرادعيه و ذلك لأن ظاهر الأمر بالسؤال أن السؤال عن أهل الذكر واجب تعيينى، و أن الواجب على غير العالم أن يسأل أهل الذكر متعيناً، لا أنه واجب مخير بأن يكون غير العالم مأموراً بالسؤال من أهل الذكر أو غيرهم مخيراً بينهما، و من الواضح أن أهل الذكر غير صادق على من علم مسأله أو مسألتين. إذن الآيه المباركه قد أوجبت الرجوع إلى المجتهد المطلق متعيناً، و هذا ينافى جواز الرجوع إلى المتجزى لأن مرجعه إلى التخيير بينهما و قد فرضنا أن الآيه دلت على تعين الرجوع إلى المجتهد

---

(١) الأنبياء ٢١: ٧.

....

المطلق. إلّا أنّا قد أسبقنا فى محلّه «١» أن الآيه المباركه لا دلاله لها على وجوب التقليد و أن السؤال مقدمه للعمل بقول أهل الذكر تعبداً، و بيّنا أن ظاهرها أن السؤال مقدمه لحصول العلم و معنى الآيه: فاسألوا لكى تعلموا. فإن سياقها يقتضى أن يكون المراد من أهل الذكر علماء اليهود، و أن اللّه سبحانه قد أمر الجهلاء بالسؤال عنهم لكونهم عالمين بكتبهم. و من هنا ورد فى آيه أُخرى فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ بِالْبَيِّناتِ وَ الزُّبُرِ «٢» أى إذا لم يكن لكم علم بالبراهين

و الکتب فاسألوا علماء الیهود. و لا یحتمل أن یکون السؤال عنهم لأجل التعبد بقولهم، إذ لا حجیه لأقوالهم فیتعین أن یکون من باب المقدمه لحصول العلم. نعم، ورد تفسیر أهل الذکر بالأئمه (علیهم السّلام) إلّا أنه کما بیّناه سابقاً لا ینافی تفسیره بعلماء الیهود، لأنهم (علیهم السّلام) أیضاً من مصادیق أهل الذکر فراجع، هذا.

على أن الآیه المبارکه إنما وردت إلزاماً لأهل الکتاب بالرجوع إلى علمائهم فیما یرجع إلى النبی (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) و من البیّن أنه لا معنى للتعبد فی أمر النبوه و غیرها مما یرجع إلى الأُصول، فإن المطلوب فیها هو الإذعان و الاعتقاد و لا یکفی فیها التعبّد بوجه.

و أما آیه النفر فدلالتها على وجوب التقلید و إن کانت ظاهره کما مرّ، إلّا أنها لیست بظاهره فی الحصر لتدل على أن وجوب الحذر یترتب على إنذار الفقیه، و لا یترتب على إنذار العالم الّذی لا یصدق علیه الفقیه و معه لا تکون الآیه المبارکه صالحه للرادعیه.

و أما الروایات فهی أیضاً کذلک، حتى إذا فرضنا أن الرواه المذکورین فیها من أجلاء الفقهاء و کبرائهم، إلّا أنها غیر ظاهره فی الانحصار لتدل على عدم جواز الرجوع إلى غیرهم من العلماء.

نعم، هناک روایتان ظاهرتان فی الانحصار.

---

(۱) راجع ص ۶۸.

(۲) النحل ۱۶: ۴۳ ۴۴.

....

إحداهما: روایه الاحتجاج المرویه عن العسکری (علیه السّلام) «و أما من کان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدینه ...» لأن ظاهرها حصر المقلّد فی الفقهاء المتصفین بالأوصاف الوارده فی الحدیث فلا یجوز تقلید غیر الفقیه.

إلّا أنها کما قدّمنا «۱» ضعیفه سنداً. على أن دلالتها على الحصر أیضاً مورد المناقشه لأن الروایه لیست بصدد

بیـان أن المقلّـد یعتبر أن یکون فقیهـاً، و إنمـا هی بصـدد بیان الفارق بین علماء الیهود و علمائنا و عوامهم و عوامنا، حیث قیل له (علیه السّلام) إذا کان هؤلاء العوام من الیهود لا یعرفون الکتاب إلّا بما یسـمعونه من علمائهم فکیف ذمهم اللّه سبحانه بتقلیدهم و القبول من علمـائهم بقوله عزّ من قائـل فَوَیْلٌ لِلَّذِینَ یَکْتُبُونَ الْکِتابَ بِأَیْدِیهِمْ ثُمَّ یَقُولُونَ هذا مِنْ عِنْدِ اللّهِ و هل عوام الیهود إلّا کعوامنـا یقلّـدون علمائهم ... فقال (علیه السّلام) بین عوامنا و عوام الیهود فرق من جهه و تسویه من جهه، و بیّن أن الفرق بینهما فی أن عوام الیهود قـد عرفوا علماءهم بالکـذب الصـراح ... و التفتوا أن من فعل ذلک فهو فاسق لا یجوز تقلیده، و مع هذا اتبعوا آراءهم فلـذلک ذمهم اللّه سـبحانه و بیّن أن عوامنـا أیضاً کـذلک إذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر، فمن قلّـد مثل هؤلاء فهو مثل الیهود الّـذین ذمهم اللّه بتقلیدهم لفسـقه علمائهم و أما من کان من الفقهاء صائناً لنفسه ... فللعوام أن یقلّدوه. فالروایه بصدد بیان الفارق بین الفاسق و العادل، و لیست بصدد بیان أن الفقاهه معتبره فی المقلّد.

و ثانیتهما: مقبوله عمر بن حنظله المتقـدِّمه «۲» حیث ورد فیهـا: «ینظران من کان منکم ممن قـد روی حـدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنـا و عرف أحکامنـا فلیرضوا به حکمـاً» حیث دلت علی أن القاضـی یعتبر أن یکون عارفـاً بأحکـامهم و ناظراً فی حلالهم و حرامهم، و من الظـاهر أن من عرف مسـأله أو مسـألتین لاـ یصـدق علیه العارف بأحکامهم لأن ظاهره العموم و الروایه ظاهره فی حصر القضاوه بمن عرف أحکامهم و بما أن منصب القضاء

منصب الفتوى بعينه فلا مناص من أن يعتبر فيه ما اعتبر فى باب القضاء، و النتيجه عدم جواز المراجعه إلى المجتهد المتجزى لعدم كونه

---

(۱) راجع ص ۱۸۴.

(۲) راجع ص ۱۱۵.

....

عارفاً بأحكامهم.

و يرد على الاستدلال بالمقبوله أُمور:

الأوّل: أن الروايه ضعيفه السند لعدم توثيق عمر بن حنظله. و ما ورد فى توثيقه أيضاً ضعيف فلاحظ.

الثانى: أن الاستدلال بها يتوقف على العلم بأن الأُمور المعتبره فى باب القضاء معتبره فى باب الفتوى أيضاً لاتحادهما، و لا علم لنا بذلك لأن القضاوه ترتبط بأبواب كثيره من الفقه، فيمكن أن يعتبر فى المتصدى لها العلم بجمله وافيه من أحكامهم و أين هذا من محل الكلام، لوضوح أن العلم بمسأله لا يتوقف على العلم بسائر المسائل الفقهيه.

الثالث: أنها معارضه فى نفس موردها بحسنه أبى خديجه سالم بن مكرم الجمال المتقدمه «۱» قال أبو عبد اللّه جعفر بن محمد الصادق (عليه السّلام): «إيّاكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإنى قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه» لدلالتها على أن العلم ببعض أحكامهم و قضاياهم كاف من باب القضاء، و هذا متحقق فى المتجزى كالمجتهد المطلق. و هى معارضه للمقبوله.

و قد يقال كما قيل إن الظاهر من كلمه «من» و إن كان هو التبعيض بل لا يصح أن تكون بيانيه فى الروايه، لأن المتعين حينئذٍ أن يقال: أشياء من قضايانا، للزوم التطابق بين المبين و البيان إلّا أن مدخولها و هو قضايانا بمعنى أحكامهم و علومهم بما أنه أمر كثير بل أُمور غير متناهيه بالإضافه إلى البشر، فلا مناص من أن يكون الشى ء من

تلك الأمور أيضاً كثيراً فى نفسه، و إن كان قليلًا بالإضافه إلى أحكامهم و من هنا لا يصح أن يقال: القطره شى ء من البحر أو أن من ملك فلساً واحداً، أن عنده شيئاً من المال.

و المعروف عن صاحب الجواهر (قدّس سرّه) أنه قيل له عند احتضاره و انكشاف الغطاء عنه-: عنده شى ء من علم جعفر (عليه السّلام) مع أنه (قدّس

---

(۱) راجع ص ۱۸۶.

....

سرّه) من أكابر الفقهاء و أعلامهم. إذن الحسنه و المقبوله متطابقتان فى الدلاله على أن القاضى لا بدّ أن يكون عارفاً بجمله معتد بها من الأحكام، و هذا غير متحقق فى المجتهد المتجزى الّذى استنبط مسأله أو مسألتين و نحوهما.

و يرد عليه: أن الشى ء من الأمر الكثير و إن كان ظاهراً فيما هو كثير فى نفسه إلّا أن الوارد فى الروايه على طريق الكلينى «۱» و الصدوق «۲» (قدّس سرّهما) «من قضائنا» و على طريق الشيخ فى التهذيب «۳» «من قضايانا» فمن المحتمل أن يكون الصحيح المطابق للواقع نسختى الكافى و الفقيه أعنى «من قضائنا» و معه لا دلاله للروايه على إراده معرفه الكثير من أحكامهم، فإن القضاء بمعنى الحكم فى مقام الترافع و أحكامهم الواصله إلينا فى الترافع و الخصومات، ليست بكثيره فى نفسها ليقال إن الشى ء من الكثير أيضاً كثير فى نفسه بل هى أحكام قليله. إذن تدلنا الروايه على أن معرفه حكم أو حكمين فى موارد الترافع أيضاً تكفى فى صحه القضاء، لأنه أيضاً شى ء من أحكامهم.

على أن الروايه على طريق الشيخ ضعيفه لوقوع معلى بن محمد فى سندها و هو ضعيف، و كذا على طريق الكلينى (قدّس سرّه). نعم، هى على طريق

الصدوق حسنه لأنه رواها بإسناده عن أحمد بن عائذ عن أبى خديجه. و فى طريقه إلى ابن عائذ الحسن بن على الوشاء و هو ممدوح، و قد عرفت أنها مشتمله على «قضائنا» فلم يثبت اشتمال الروايه على «قضايانا» فى نفسه. و لا شبهه فى أن «شيئاً من قضائنا» يصدق على القليل أيضاً كما تقدم، هذا كلّه مع قطع النظر عن وقوع معلى بن محمد و الحسن بن على الوشاء فى أسانيد كامل الزيارات و إلّا فهما موثقان بتوثيق ابن قولويه، فطريق الشيخ و الكلينى أيضاً صحيح كما أن الروايه صحيحه لا أنها حسنه كما مرّ. فالحسنه معارضه للمقبوله، و هى غير معتبره فى موردها فضلًا عن أن تدل على عدم جواز الرجوع إلى المتجزى فى الاجتهاد.

---

(۱) الكافى ۷: ۴۱۲/ باب كراهيه الارتفاع إلى قضاه الجور ح ۴.

(۲) من لا يحضره الفقيه ۳: ۲/ أبواب القضايا و الأحكام ب ۱ ح ۱.

(۳) تهذيب الأحكام ۶: ۲۱۹/ ۵۱۶.

و الحياه فلا يجوز تقليد الميت ابتداءً. نعم يجوز البقاء [۱] كما مرّ (۱) و أن يكون أعلم

إذن السيره العقلائيه ثابته و لم يرد ردع عنها فى الشريعه المقدسه، فإن تمّ هناك إجماع على عدم جواز الرجوع إلى المتجزى فهو، و إلّا فلا مانع من تقليده فيما استنبطه من الأحكام و إن كان قليلًا غايته، هذا.

على أنّا لو سلمنا دلاله الكتاب و السنه على عدم جواز الرجوع إلى من لم يتصف بالفقاهه أيضاً لم يمكننا الحكم بعدم جواز تقليد المتجزى مطلقاً، و ذلك لأن النسبه بين المجتهد المطلق و عنوان الفقيه، و كذا بينه و بين المتجزى عموم من وجه، فإن عنوان الفقيه إنما

يصـدق باسـتنباط جمله معتـداً بهـا من الأحكام، و معه قـد يجوز التقليـد من المجتهـد المتجزى، كما أنه قـد لا يجوز التقليـد من المجتهد المطلق، فإن المجتهد إذا اسـتنبط جمله معتداً بها من الأحكام، و لم يتمكن من الاستنباط فى غيرها لقصور باعه و ملكته فهـو متجزّ لاـ محـاله، إذ ليست له ملكه استنباط الأحكـام على إطلاقهـا إلّـا أنه ممن يجوز تقليـده لصـدق عنوان الفقيه عليه، لما فرضـناه من أنه اسـتنبط جمله معتداً بها من الأحكام و هى موجبه لصدق الفقيه عليه، و مقتضى الكتاب و السنه جواز تقليد الفقيه كما مرّ. و إذا فرضـنا أن المجتهـد متمكن من اسـتنباط الأحكام على إطلاقها من دون أن تختص قدرته بباب دون باب إلّا أنه لم يتصد للاستنباط و لا فى مورد واحد فلا شبهه فى أنه مجتهد مطلق لقدرته عليه فى جميع الأبواب و الموارد، و مع ذلك لا مسوّغ للرجوع إليه، إذ لا يطلق عليه الفقيه لعدم كونه عالماً بالأحكام الشرعيه بالفعل.

و على الجمله إذا كان المـدار فى جواز التقليد و عدمه هو صدق عنوان الفقيه فهو قد يصدق على المتجزى، و قد لا يصدق على المجتهد المطلق، و معه لا مسوّغ للحكم بعدم جواز الرجوع إلى المتجزى مطلقاً.

٨- الحياه

(١) كما تقدم فى المسأله التاسعه، فلاحظ.

---

[١] بل يجب فى بعض الصور كما تقدم [فى المسأله ٩].

فلاـ يجوز على الأحوط [١] تقليـد المفضول مع التمكن من الأفضـل (١)، و أن لاـ يكون متولـداً من الزنا (٢) و أن لاـ يكون ٩- الأعلميه:

---

(١) على ما أسلفنا تفصيله فى المسأله الثانيه عشره فليراجع.

١٠- أن لا يكون متولداً من الزنا:

(٢) و هذا لا للإجماع

المـدعی فی المقـام، لأـنه علی تقـدیر ثبوته لیس من الإجمـاع التعبـدی، و لا لـدوران الأمر بین التعیین و التخییر فی الحجیه، لأن المتولد من الزنا کغیره مشمول للأدله اللفظیه، و مقتضی إطلاقها عدم الفرق بینهما کما لا یخفی.

و کذلک الحال بالنسبه إلی السیره العقلائیه، لعدم اشتراطهم طهاره المولد فی من یرجع إلیه الجاهل.

بل لأن کون المجتهد متولداً من الزنا منقصه، و قد تقدم أن الشارع لا یرضی بزعامه من له منقصه بوجه، کیف و لم یرض بامامه مثله للجمـاعه فمـا ظنک بتصـدّیه للزعامه الکبری للمسـلمین، لأن منصب الفتوی من أعظم المناصب الإلهیه بعـد الولایه و إن لم یکن المتولـد من الزنـا مقصِّراً فی ذاته، کمـا إذا کـان عادلًا بـل فی غـایه التقی و الورع، إلّا أن نقصه من تلـک الناحیه موجب لحرمانه عن التصدی للزعامه العظمی کما عرفت.

و بـذلک یتضـح الفرق بین أمثال هـذه الشـروط مما یعد منقصه و شیناً، و بین الموت الّذی قلنا بعدم کونه موجباً لسـقوط فتوی المیت عن الحجیه فی بعض الصور، و ذلـک لأـن الموت لاـ یعـدّ نقصـاً بوجه، لأنه کمال و ترق للنفس و انتقال من النشأه الزائله إلی النشأه الآخره، و لـذا اتصف به الأنبیاء و الأوصـیاء. و من هنا قلنا بجواز تقلیـد المیت إذا أخـذ منه الفتوی حال حیاته ثمّ طرأه الموت.

---

[۱] بل علی الأظهر مع العلم بالمخالفه کما مرّ.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۱۹۷

مقبلًا [۱] علی الـدنیا و طالبـاً لهـا مکبّاً علیها مجـدّاً فی تحصـیلها ففی الخبر: من کان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لـدینه مخالفاً لهواه مطیعاً لأمر مولاه فللعوام أن یقلّدوه (۱).

۱۱- أن لا یکون مقبلًا علی الدنیا

---

(۱) الظاهر أنه (قدّس سرّه) یرید

بذلک اعتبار أمر آخر زائداً علی شرطیه العداله لأن اشتراط تلک الأمور لو کان راجعاً إلی شرطیه العداله لم یکن وجه لتکرارها و کان ذکرها مستدرکاً لا محاله، و قد استند فی ذلک علی روایه الاحتجاج المتقدِّمه «۱».

و یدفعه: ما تقدم من أن الروایه ضعیفه السند، مضافاً إلی أنها قاصره الدلاله علی المدعی فإنه لا مساغ للأخذ بظاهرها و إطلاقها، حیث إن لازمه عدم جواز الرجوع إلی من ارتکب أمراً مباحاً شرعیاً لهواه، إذ لا یصدق معه أنه مخالف لهواه لأنه لم یخالف هواه فی المباح، و علیه لا بدّ فی المقلّد من اعتبار کونه مخالفاً لهواه حتی فی المباحات و مَن المتصف بذلک غیر المعصومین (علیهم السّلام) فإنه أمر لا یحتمل أن یتصف به غیرهم، أو لو وجد فهو فی غایه الشذوذ، و من ذلک ما قد ینسب إلی بعض العلماء من أنه لم یرتکب مباحاً طیله حیاته، و إنما کان یأتی به مقدمه لأمر واجب أو مستحب، إلّا أنه ملحق بالمعدوم لندرته. و علی الجمله إن أُرید بالروایه ظاهرها و إطلاقها لم یوجد لها مصداق کما مرّ. و إن أُرید بها المخالفه للهوی فیما نهی عنه الشارع دون المباحات فهو عباره أُخری عن العداله و لیس أمراً زائداً علیها، و قد ورد «أن ورع الناس من یتورع عن محارم اللّه» «۲» و مع التأمل فی الروایه یظهر أن المتعیّن هو

---

[۱] علی نحو یضر بعدالته.

---

(۱) راجع ص ۱۸۴.

(۲) فضل بن عیاض عن أبی عبد اللّه (علیه السّلام) قال: قلت له: من الورع من الناس؟ قال: الّذی یتورع عن محارم اللّه ... و فی مرفوعه أبی شعیب عن أبی عبد اللّه (علیه السّلام) قال:

أورع الناس من وقف عند الشبهه ... المرويتان فی وسائل الشيعه ۲۷: ۱۶۲/ أبواب صفات القاضی ب ۱۲ ح ۲۹، ۳۰.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۱۹۸

....

الأخير فلا يشترط فی المقلّد زائداً علی العداله شی ء آخر.

نعم، لا بدّ أن تكون العداله فی المرجع واقعيه، و يلزم أن يكون مستقيماً فی جاده الشرع مع المحافظه التامه و المراقبه عليه مراقبه شديده، لأنه مخطره عظيمه و مزلّه الأقدام و من اللّه سبحانه الاعتصام.

تنبيهات

التنبيه الأول [اعتبار الشروط فی المرجع بقاء]

أن الشرائط المعتبره فی المرجع للتقليد من الاجتهاد و الأعلميه و الإيمان و غيرها هل تعتبر فی حجيه فتاواه حدوثاً فحسب و لا تعتبر فيها بحسب البقاء فلو تبدلت بعد تحققها إلی ما يضادها أو يناقضها لم يكن مانع من البقاء علی تقليده كما هو الحال فی شرطيه الحياه لأنها إنما تعتبر فی المجتهد حدوثاً، و من هنا لو مات جاز، بل وجب البقاء علی تقليده فی بعض الصور، أو أنها معتبره حدوثاً و بقاءً بحيث لو تبدل علمه بالجهل أو عدالته بالفسق و هكذا، لم يجز البقاء علی تقليده؟

و الوجه فی هذا التردد أنّا نحتمل أن تكون الفتوی كالروايه، فكما أن الراوی إذا كان عادلًا أو مورداً للوثوق حين روايته كفی ذلك فی حجيه رواياته و لا يضرها صيرورته فاسقاً أو مرتداً بعد ذلك، نحتمل أن تكون حجيه الفتوی أيضاً كذلك. و قد سبق أن تكلمنا علی ذلك فی بعض الشروط و لم نتكلم عليه فی بعضها الآخر. و تفصيل الكلام فی هذه المسأله يقع فی جهات:

الاولی: فيما يقتضيه الأصل العملی فی المسأله، و أنه هل يقتضی اعتبار الشروط المذكوره بحسب الحدوث و البقاء أو يقتضی اعتبارها حدوثاً فقط؟

الثانيه: فيما تقتضيه الأدله الاجتهاديه

فی نفسها.

الثالثه: فیما تقتضیه الأدله بلحاظ القرینه الخارجیه.

أما الجهه الأُولی: فقد یقال: إن مقتضی استصحاب الحجیه الثابته لفتوی المجتهد بحسب الحدوث، جواز البقاء علی تقلیده بعد تبدل الشرائط المذکوره إلی ما یضادها أو یناقضها، للقطع بحجیتها حال استجماعه الشرائط، فإذا ارتفعت و زالت و شککنا فی بقائها علی حجیتها و عدمه استصحبنا بقاءها علی حجیتها.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۱۹۹

....

و فیه: أن هذا الاستصحاب و إن کان جاریاً فی نفسه لتمامیه أرکانه، لما تقدم من أنّا نحتمل أن تکون الشرائط المذکوره مما یکفی حدوثه فی اتصاف الفتوی بالحجیه بقاءً کما هو الحال فی شرطیه الحیاه، فلنا فی المقام یقین بالحجیه سابقاً و نشک فیها بحسب البقاء فلا مانع من استصحابها بعد زوال الشرائط و ارتفاعها و هذا یقتضی عدم اعتبار الشرائط بقاءً. إلّا أنّا لا نلتزم بجریان الاستصحاب فی الشبهات الحکمیه، و معه لا- مناص من الحکم باعتبار الشرائط بحسب الحدوث و البقاء و ذلک للشک فی حجیه الفتوی بعد زوال الشرائط، و الشک فی الحجیه یساوق القطع بعدمها، إذ مع الشک فیها یقطع بعدم کون الفتوی معذّره و لا منجّزه لتقوم الحجیه بالوصول، و مع عدم وصولها نقطع بعدمها.

أما الجهه الثانیه: فالإنصاف أن الأدله الاجتهادیه المستدل بها علی حجیه فتوی الفقیه غیر قاصره الشمول لصوره زوال الشرائط و ارتفاعها، و ذلک لإطلاقها کما تقدم فی شرطیه الحیاه. فإن مقتضی إطلاق قوله عزّ من قائل فَلَوْ لٰا نَفَرَ ... أن إنذار الفقیه بعد استجماعه الشرائط یتصف بالحجیه سواء أ کان باقیاً علی تلک الشرائط بعد الإنذار أم لم یکن، و کذا غیره من الأدله اللفظیه فلاحظ.

و أما السیره العقلائیه فهی أیضاً کذلک، لأنها جرت

على رجوع الجاهل إلى العالم سواء فى ذلك أن يكون العالم باقياً على علمه و خبرويته بعد الرجوع أم لم يكن، مثلًا إذا راجعوا الطبيب و أخذوا منه العلاج و الدواء و قد جن بعد ذلك لم يترددوا فى جواز العمل على طبق معالجته، و معه لا بدّ من الحكم بأن الشرائط إنما تعتبر حدوثاً و لا تعتبر بحسب البقاء.

نعم، ادعى شيخنا الأنصارى (قدّس سرّه) الإجماع على أن الشرائط المذكوره كما أنها معتبره بحسب الحدوث كذلك تعتبر فى حجيه الفتوى بقاءً «۱».

و فيه: أنه إجماع منقول لا ينبغى الاعتماد عليه، و لا سيما مع ذهاب جمع إلى عدم اعتبارها بحسب البقاء، لوضوح أن مع مخالفه الجماعه لا يبقى أىّ مجال لدعوى

---

(۱) رساله فى الاجتهاد و التقليد: ۶۸.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۲۰۰

....

الإجماع على الشرطيه بقاءً.

أما الجهه الثالثه: فالّذى ينبغى أن يقال: إن الشرائط المذكوره معتبره فى المقلّد حدوثاً و بقاءً، و ذلك لأنه مقتضى ما ارتكز فى أذهان المتشرعه حسبما استكشفته من مذاق الشارع من عدم رضائه أن يكون المتصدى للزعامه الكبرى للمسلمين مَن به منقصه دينيه أو دنيويه يعاب بها عليه و تسقطه عن أنظار العقلاء المراجعين إليه فلا يحتمل أن يرضى بكونه جاهلًا أو منحرفاً عن الشريعه الّتى يدعو الناس إلى سلوكها فضلًا عن أن يكون راضياً بكونه مجنوناً أو كافراً أو غير ذلك من الأوصاف الرذيله. فلا وجه لمقايسه هذه الشرائط لشرطيه الحياه، لأن ضدها أعنى الموت ليس بمنقصه دينيه و لا دنيويه، و إنما هو كمال للنفس و تجرد من هذه النشأه و انتقال إلى نشأه اخرى أرقى من تلك النشأه بكثير، و من هنا اتصف به الأنبياء و

الأوصياء. و أين هذا من انقلاب العالم جاهلًا أو صيروره العادل فاسقاً أو مرتداً، لأن ذلك منقصه غير لائقه بالزعامه الدينيه الكبرى كما مرّ.

إذن فالأدله الداله على اعتبار تلك الشرائط حدوثاً هى الأدله بنفسها على اعتبارها بقاءً.

التنبيه الثانى [الاستنباط من الطرق غير المتعارفه]

أن المجتهد قد يستنبط الأحكام الشرعيه عن المدارك المتعارفه المتداوله بين المجتهدين أعنى الكتاب و السنّه و يدخل فيها الإجماع لرجوعه إليها إذ لا يعتمد عليه إلّا إذا استكشفنا به رأى المعصوم (عليه السّلام) و كذلك العقل أيضاً فى بعض الموارد، و لا إشكال حينئذٍ فى جواز تقليده إذا استجمع بقيه الشروط. و قد يتصدّى لتحصيلها بالطرق غير المتعارفه كالعلوم الغريبه من الجفر و الرمل أو الاستخاره و القرعه و غيرها مما لم يقم دليل على حجيته فى الشريعه المقدسه، و لا ينبغى التأمل فى عدم جواز تقليده، و ذلك أما بحسب الأدله اللفظيه فلأنه لا يصدق عليه الفقيه، و لا يقال إنه فقيه فى الدين، أو ناظر فى حلالهم و حرامهم و عارف بأحكامهم.

كما أن العقلاء ليست لهم سيره فى الرجوع إلى مثله، و هذا لعلّه مما لا إشكال فيه. و إنما الكلام فيما إذا استنبطها بطريق ثالث غير الطرق المتعارفه و الغريبه، كما إذا بنى

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۲۰۱

....

على انسداد باب العلم و العلمى و وجوب العمل بالظن على الكشف أى أن العقل يستكشف حينئذٍ أن الشارع قد اعتبر الظن حجه و طريقاً إلى أحكامه أو على الحكومه بكلا معنييها أعنى استقلال العقل بوجوب العمل بالظن حال الانسداد كاستقلاله بوجوب العمل بالقطع حال الانفتاح، أو تنزله من لزوم الامتثال الجزمى إلى كفايه الامتثال الاحتمالى، فهل يسوغ تقليده فى تلك الصوره أو لا؟

قد يقال

كما عن صاحب الكفايه (قدّس سرّه) بعدم الجواز، و ذلك أما على الحكومه فلأجل أن المجتهد على هذا المسلك جاهل بالأحكام و هو معترف بجهله و هل يرجع الجاهل إلى جاهل مثله؟ و مقدمات الانسداد إنما تتم عند المجتهد لا العامّى، لأن من إحدى مقدماته انحصار الطريق بالظن، و لا ينحصر طريق الامتثال للعامّى به، إذ له أن يرجع إلى فتوى المجتهد البانى على الانفتاح.

و كذلك الحال على تقدير انحصار المجتهد بمن يرى الانسداد لتمكن العامّى من الاحتياط و إن بلغ العسر و الحرج، فإن العامّى لا قدره له على إبطال الاحتياط المستلزم لهما فلا ينحصر الطريق فى حقه بالظن، اللّهُمَّ إلّا أن يتمكن العامّى من إبطال الاحتياط إذا كان مستلزماً للحرج و هذا دونه خرط القتاد، أو يكون الاحتياط موجباً لاختلال النظام فإن العقل يستقل معه بعدم الجواز، و هذا بخلاف المجتهد إذ لا يجوز له أن يرجع إلى الغير الّذى يرى خطأه و جهله بالأحكام، و هو متمكن من ابطال وجوب العمل بالاحتياط أو جوازه، هذا كلّه على الحكومه.

و كذلك الأمر على الكشف فإن المجتهد و إن كان يرى نفسه عالماً بالأحكام الشرعيه إلّا أن حجيه الظن المستكشفه بمقدمات الانسداد إنما تختص بمن تمت عنده المقدمات و لا تتم إلّا عند المجتهد دون العامّى، لما عرفت من أن الطريق فى حقه غير منحصر بالظن لتمكنه من تقليد المجتهد البانى على الانفتاح كتمكنه من العمل بالاحتياط «۱».

و الصحيح عدم الفرق فى جواز التقليد بين المجتهد القائل بالانسداد و القائل بالانفتاح، و ذلك لأن القائل بالانسداد قد يكون أعلم من المجتهد البانى على الانفتاح

---

(۱) كفايه الأُصول: ۴۶۴.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۲۰۲

....

و قد

يكون القائل بالانفتاح أعلم من البانى على الانسداد.

أما الصوره الثانيه: فلا ينبغى التردد فى عدم جواز تقليد المجتهد البانى على الانسداد، و هذا لا لأن القائل بالانسداد لا مسوّغ لتقليده، بل لما مرّ من أن مقتضى السيره العقلائيه لزوم الأخذ بقول الأعلم عند العلم بالمخالفه بينه و بين غير الأعلم فإن المقام من هذا القبيل، حيث إن الأعلم يدعى الانفتاح و حجيه خبر الثقه و ظواهر الكتاب و السنّه حتى بالإضافه إلى من لم يقصد إفهامه، و يدعى غير الأعلم الانسداد و مع العلم بالمخالفه يتعيّن الرجوع إلى قول الأعلم و هو يرى الانفتاح فلا يجوز تقليد غير الأعلم حينئذٍ حتّى لو بنى على الانفتاح.

و أما الصوره الاولى: أعنى ما إذا كان الأعلم هو المجتهد القائل بالانسداد نظير المحقق القمى (قدّس سرّه) بالإضافه إلى بعض معاصريه فلا ينبغى التأمل فى وجوب تقليده و ذلك لأنه الأعلم على الفرض، و عند العلم بالمخالفه يتعيّن الرجوع إلى الأعلم.

و دعوى أن مقدمات الانسداد إنما تتم عند المجتهد دون العامّى.

مندفعه بأنها كما تتم عند المجتهد تتم عند العامّى المقلّد أيضاً لأجل انحصار طريقه بالعمل بالظن إذ ليس له أن يقلّد المجتهد البانى على الانفتاح، لأن المجتهد الأعلم يرى خطأه و جهله و مع ذهاب المجتهد الواجب تقليده و متابعته إلى خطأ القائل بالانفتاح و حكمه بجهله كيف يسوغ للمقلّد الرجوع إليه. فإن المجتهد الأعلم و إن كان يعترف بجهله إلّا أنه يدعى جهل القائل بالانفتاح، فإنه أشد جهاله من البانى على الانسداد لأنه بسيط لالتفاته إلى جهله بخلاف القائل بالانفتاح لأنه غير ملتفت إلى جهله فهو جاهل مركب، كما أنه غير متمكن من الاحتياط، و ذلك لأن العامّى و

إن لم يتمكن من إبطاله إلّا أنه يرجع فی جوازه و عدمه إلی الأعلم و هو يدعی عدم جوازه أو عدم وجوبه، أو أنّا نفرض العامّی متمكناً من إبطال وجوب الاحتياط عند استلزامه العسر و الحرج، إذن ينحصر طريقه بالعمل بالظن.

و نتيجه ذلک أنه لا فرق بين المجتهد القائل بالانفتاح و المجتهد البانی علی الانسداد بناءً علی الحكومه فضلًا عن القول بالكشف.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۲۰۳

التنبيه الثالث [التقليد فی موارد استناد المجتهد إلی الأمارات]

اشاره

لا شبهه فی جواز الرجوع إلی المجتهد فيما إذا علم بالأحكام الشرعيه علماً وجدانياً، لأنه يصدق عليه الفقيه لعلمه بالأحكام الشرعيه حقيقه و الرجوع إليه من رجوع الجاهل إلی العالم و الفقيه، و كذلک الحال فيما إذا لم يكن عالماً بها بالوجدان إلّا أنه استنبطها من الأمارات المعتبره شرعاً، فإنه أيضاً لا إشكال فی الرجوع إليه بناءً علی ما هو الصحيح من أن اعتبار الحجج و الأمارات من باب الطريقيه و الكاشفيه و جعل ما ليس بعلم علماً، بلا فرق فی ذلک بين الحجج التأسيسيه و الإمضائيه و إن لم نعثر إلی الآن علی ما يكون حجه تأسيسيه لأنها إمضائيه بأجمعها و الشارع يتصرف فيها بإضافه قيد أو حذفه، فإن المجتهد وقتئذٍ عالم بالأحكام الشرعيه كما أنه فقيه و إن كان علمه بها علماً تعبدياً لا وجدانياً، و لا فرق بين العلم الوجدانی و التعبدی بعد شمول الأدله القائمه علی جواز التقليد لمن استنبط الأحكام من الأمارات الشرعيه لصدق أنه فقيه و عالم بالأحكام تعبداً.

و أما بناءً علی ما نسب إلی المشهور من الالتزام بجعل الحكم المماثل علی طبق مؤدی الأمارات، فأيضاً لا كلام فی جواز الرجوع إليه، لأن المجتهد علی هذا المسلک عالم بالأحكام الظاهريه و

إن لم يكن عالماً بالحكم الواقعى، و من هنا قالوا إن ظنيه الطريق لا تنافى قطعيه الحكم، و بهـذا دفعوا المناقشه المعروفه فى أخذ العلم بالأحكـام الشـرعيه فى تعريف الفقه، بـأن الأحكام الشـرعيه بأكثرها ظنيه. نعم، ذكرنا فى محلّه أن جعل الحكم المماثل فى موارد الطرق و الأمارات مما لا أساس له، لما أشـرنا إليه من أن الحجيه إمضائيه و لا يعتبر العقلاء جعل الحكم المماثل فى شى ء من الحجج، و إنما يعاملون معها معامله العلم فحسب.

ثمّ لو تنزلنـا عن ذلـك و سـلمنا أن الحجيه فى السـند بمعنى جعـل الحكم المماثـل فلا مجال للالتزام به فى حجيه الـدلاله، لأنها تسـتند إلى حجيه الظهـور و لاـ شـبهه فى أنهـا عقلاـئيه، و قـد عرفت أن العقلاـ ء لاـ يعتـبرون فى الحجيه جعـل المماثـل بـوجه و الاسـتنباط و إن كـان يتوقف على كـل من حجيه السـند و الـدلاله، إلّـا أن الحجيه فى الـدلاله ليست بمعنى جعـل المماثـل قطعاً، فالقول بـذلك لا يبتنى على دليل، إلّا أنّا لو قلنا بـذلك جاز تقليـد المجتهـد لصـدق أنه فقيه و عالم بالأحكام كما عرفت، و لعلّ هذا مما لا إشكال فيه.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٠۴

....

و إنما الكلام فيما لو سـلكنا مسـلك صاحب الكفايه (قدّس سرّه) و قلنا إن المجعول فى باب الحجج و الأمارات هو المعذّريه أو المنجّزيه دون الطريقيه و لا الحكم المماثل، فإن المجتهد حينئذٍ ليس بعالم بالأحكام الواقعيه و لا الظاهريه، كما أنه ليس بفقيه و معه كيف يسوغ تقليده و هل هذا إلّا من رجوع الجاهل إلى جاهل مثله؟

و أجاب عن ذلك صاحب الكفايه بأن المجتهد وقتئذٍ و إن لم يكن عالماً بالأحكام الواقعيه و لا الظاهريه،

إلّا أنه عالم بموارد قيام الدليل و الحجه على الحكم الشرعى و متمكن من تشخيصها، و بهذا الوجه يصح تقليده و يجوز الرجوع إليه «١» هذا.

و لا يخفى أن الالتزام بما سلكه صاحب الكفايه (قدّس سرّه) من أن المجعول هو التنجيز و التعذير و إن كان لا يمكن المساعده عليه، لما بيّناه فى محلّه من أن المجعول فى باب الأمارات هو الكاشفيه و الطريقيه دون المعذّريه و المنجّزيه، لأن قبح العقاب من دون البيان و وجوب دفع الضرر المحتمل قاعدتان عقليتان و غير قابلتين للتخصيص بوجه. فإذا قام الخبر الواحد مثلًا على وجوب شى ء أو حرمته فلا مناص من أن نلتزم بتنجّز الواقع و استحقاق العقاب على تقدير المخالفه، و لا يتم ذلك إلّا بناءً على حجيه الخبر حتى ينقلب به موضوع عدم البيان إلى البيان، و لا يقبح العقاب على مخالفته. إذن التنجيز أمر مترتب على الحجيه لا أنه بمعنى الحجيه، و سرّه أنه مع قطع النظر عن حجيه الخبر مثلًا لا موجب للالتزام بتنجّز الواقع على المكلف، بل مقتضى قاعده قبح العقاب من دون بيان عدم التنجّز، و عدم استحقاق العقاب على مخالفته لأنه بلا بيان، و قد عرفت أن قبح العقاب حينئذٍ حكم عقلى غير قابل للتخصيص بوجه.

و كذلك الحال فيما إذا قام الخبر مثلًا على إباحه شى ء فى مورد و احتملنا فيه الضرر بمعنى العقاب، فإنه لا شبهه فى معذوريه المكلف و عدم استحقاقه العقاب على تقدير مخالفه الواقع، و لا تتم هذا إلّا بعد حجيه الخبر فإنه لو لا كونه حجه لم يكن بدّ من الاحتياط، لوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب و هو أيضاً حكم عقلى غير قابل للتخصيص.

إذن المعذّريه كالمنجّزيه مترتبه على الحجيه لا أنها بمعنى الحجيه، و معه

---

(۱) كفايه الأُصول: ۴۶۵.

....

لا مناص من أن تكون الحجيه أمراً موجباً للقلب و التصرف فيما هو الموضوع للقاعدتين، و ليس ذلك إلّا الطريقيه و الكاشفيه فإن بهما ينقلب موضوع عدم البيان إلى البيان و يتبدل احتمال الضرر إلى العلم بعدمه، و لو لا ذلك كان الالتزام بالتنجيز فى الصوره الأُولى و التعذير فى الثانيه تخصيصاً فى الحكمين العقليين و هما غير قابلين للتخصيص كما مرّ، و تفصيل الكلام فى ذلك موكول إلى محلّه.

فتحصّل: أن الالتزام بما سلكه (قدّس سرّه) مما لا مسوّغ له إلّا أنه على تقدير القول به لا وجه للمناقشه فى جواز تقليد المجتهد بما قدّمنا تقريبه. و هذا لا لما أفاده صاحب الكفايه (قدّس سرّه) من تسليم عدم صدق العالم أو الفقيه على المجتهد عندئذٍ و أنه إنما يجوز تقليده لكونه عالماً بموارد قيام الحجه، و ذلك لأنه تمحل فى الجواب حيث إن الدليل إنما دلّ على جواز تقليد الفقيه أو العالم بالأحكام أو غيرهما من العناوين الوارده فى لسان الدليل، فإذا سلّمنا أن المجتهد لا يصدق عليه شى ء من تلك العناوين المسوّغه للتقليد لم يمكننا الحكم بجواز تقليده و إن فرضناه عالماً بغير الأحكام الشرعيه من الأُمور.

بل من أجل أن المجتهد على هذا المسلك أيضاً يصدق عليه الفقيه و العالم و سرّه أن مفهوم الفقيه غير مقيّد بخصوص العلم بالأحكام الواقعيه أو الظاهريه، بل إنما هو أعم منهما و العلم بقيام الحجه على الأحكام، و إن فسّرنا الحجيه بمعنى المنجّزيه و المعذّريه و يدلنا على ذلك أن الأخبار المتقدمه فى محلّها قد دلتنا

على إرجاع الأئمه (عليهم السّلام) شيعتهم إلى آحاد الرواه و كبراء أصحابهم كيونس بن عبد الرحمن و زكريا بن آدم و غيرهما، و لا شبهه فى أنه بناء على هذا المسلک و تخصيص الفقيه بخصوص العالم بالأحكام لا يصدق عليهم الفقيه و لا العالم لعدم علمهم بالأحكام الواقعيه و لا الظاهريه، و إنما كانوا يعلمون موارد قيام الحجه على الأحكام الشرعيه، فإن أصحابهم (عليهم السّلام) لو سلّمنا علمهم بصدور الأخبار عنهم (عليهم السّلام) بأن كان السند قطعياً فى حقهم، لاستماعهم الروايه من نفس الإمام (عليه السّلام) فلا نسلّم كون دلالتها أيضاً قطعيه لهم، لأنها تستند إلى حجيه الظهور و هى بمعنى المنجّزيه و المعذّريه على الفرض، و حيث أن النتيجه تتبع أخسّ المقدمتين فنستنتج من ذلک

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۲۰۶

....

عدم كون الرواه عالمين بالأحكام الواقعيه و لا الظاهريه.

على أن السند أيضاً لا يكون قطعياً دائماً بالإضافه إلى الرواه، فإن الرواه من أصحابهم قد ينقل الروايه عن راوٍ مثله، فلا فرق بين المجتهد من أصحابهم (عليهم السّلام) و المجتهد المتأخر عن عصرهم إلّا فى أن الواسطه فى روايات أصحاب الأئمه (عليهم السّلام) أقل منها فى روايات غيرهم من الرواه.

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، موسوعه الإمام الخوئى، ۳۳ جلد، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئى، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

موسوعه الإمام الخوئى؛ ج ۱، ص: ۲۰۶

و بما بيّناه ظهر أن العلم بالأحكام الواقعيه أو الأحكام الظاهريه غير معتبر فى مفهوم الفقاهه و إنما هو أعم من ذلک و من العلم بقيام الحجه على الحكم، إذ لو لا ذلک لم يوجد فى العالم مصداق للفقيه، و لم يصح إطلاقه على أحد من أصحابهم (عليهم

السّلام) و لا غيرهم فلا يتحقق معه موضوع لما دلّ على جواز الرجوع إلى من تفقّه فى الدين أو عرف شيئاً من أحكامهم.

و على الجمله لا فرق فى جواز الرجوع إلى المجتهد بين القول بأن المجعول فى الحجج و الأمارات هو الطريقيه و الكاشفيه، و القول بأنه الحكم المماثل، و القول بأنه المنجّزيه و المعذّريه، لما ظهر من أن الرجوع إلى المجتهد على جميع هذه المسالك من رجوع الجاهل إلى الفقيه، هذا كلّه فى الرجوع إلى المجتهد فى موارد الطرق و الأمارات.

[الرجوع إلى المجتهد فى موارد الأصول العمليه]

أما الرجوع إليه فى موارد الأُصول العمليه فقد يتوهّم أن ذلك من رجوع الجاهل إلى مثله، لأن المجتهد فى تلك الموارد كالعامّى لا علم له بالأحكام الواقعيه و لا الظاهريه.

و هو توهم فاسد فإن الأُصول العمليه قسمان: قسم منها تعبدى شرعى كما فى الاستصحاب و أصالتى البراءه و الإباحه، و قسم منها عقلى.

أما الأُصول العمليه التعبديه فلا ينبغى التأمل فى أن الرجوع فيها إلى المجتهد من رجوع الجاهل إلى الفقيه و الوجه فيه: أن الفقاهه ليست إلّا معرفه الأحكام المترتبه على الموضوعات الخارجيه، و الشك موضوع خارجى و يصدق الفقاهه على معرفه حكمه، لوضوح عدم الفرق فى صدقها بين العلم بالأحكام المترتبه على موضوعاتها بعناوينها الأوليه، و بين العلم بالأحكام المترتبه على موضوعاتها بعناوينها الثانويه.

و بعباره اخرى أن الدين عباره عن مجموع الأحكام الصادره من الشارع و هى قد

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۲۰۷

....

تترتب على الشى ء بعنوانه الاولى و يعبّر عنها بالأحكام الواقعيه. و قد تترتب على الشى ء بعنوانه الثانوى، و يعبّر عنها بالأحكام الظاهريه. إذن قوله عزّ من قائل لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ ... يشمل تحصيل العلم بحكم الشك كما يشمل

العلم بأحكام سائر الموضوعات الخارجيه.

و قـد يقـال: إن مـا ذكرتموه إنمـا يتم فى مثـل أصالتى الإباحه و البراءه و غيرهما مما يكون فيه الموضوع هو الشک، لأن العامّى حيـث إنـه جاهـل و شـاک فى حرمـه شـى ء و إبـاحته، فله أن يرجع فى حكم شـكّه هـذا إلى المجتهـد لأـنه عـالم بحكم ذلک الموضوع الّذى هو الشک، من حرمه أو جواز و لا يتم فى الاستصـحاب لأن موضوعه ليس هو الشک الساذج بل اليقين السابق و الشک اللّاحق، و ليس للعامّى يقين سابق و شک لاحق و إنما ذلک للمجتهد فحسب، و مع أن العامّى ليس بمورد للاستصـحاب لعـدم تحقق موضوعه فى حقه مـا معنى رجوعه إلى المجتهـد فى حكمه، مثلًا إذا شکّ العامّى فى حرمه وطء زوجته بعـد انقطاع دمها و قبل الاغتسال لم يكن له يقين سابق بحكم كما ليس له شک لاحق بوجه، و إنما هما للمجتهد كما عرفت.

و هـذه المناقشه قـد تعرضـنا لها فى محلّها «۱» و أجبنـا عنهـا بمـا حاصـله: أن الاستصـحاب هو الجرى على طبق الحاله السابقه، و الجرى أعم من الإفتاء و العمل لعدم اختصاصه بالجرى العملى، فإذا كان للمجتهد يقين سابق بحرمه الوطء فى المثال و شک فى زوالهـا بعـد انقطـاع الـدم و قبل الاغتسال، فله الجرى على طبق الحاله السابقه بحسب الحكم و الفتوى بأن يفتى بحرمه الوطء فى المقـام بنـاء على جريـانه فى الشـبهات الحكميه و إلّا فلا استصـحاب كى يناقش فى جريانه و إن فرضـنا أن العامّى لغفلته و عـدم التفـاته لم يكن له يقين سـابق و لاـ شـک لاـحق، فـإن الفتوى إذا صـدرت من أهلهـا فللعـامّى أن يرجع إليها فى أعماله، لأنه من رجوع الجاهل

إلى الفقيه، فالاستصحاب محقق للإفتاء الّذى هو المورد لرجوع العامّى إلى الفقيه، لاـ أن العامّى يرجع إلى المجتهد فى حكم الاستصحاب ليرد أن موضوعه غير متحقق فى حق العامّى كما مرّ.

و أما القسم العقلى من الأُصول فهو أمران: فإن العقل إما أن يستقل بقبح العقاب

---

(۱) مصباح الأُصول ۳: ۷.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۲۰۸

....

و عدم تنجز الواقع و هذا له موردان:

أحدهما: الشبهات البدويه.

و ثانيهما: موارد العلم الإجمالى إذا لم يمكن فيها الاحتياط، كما فى دوران الأمر بين المحذورين.

و إما أن يستقل بصحه العقاب و تنجز الواقع و هو المعبّر عنه بوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب، و هذا كما فى موارد العلم الإجمالى مع التمكن من الاحتياط.

ثمّ إن العامّى إن استقل عقله بشى ء منهما كما إذا استقل بقبح العقاب من دون البيان أو بصحه العقاب كما فى موارد احتمال الضرر بمعنى العقاب، فلا مسوّغ لتقليده لأنه إنما يجوز فيما لم يستقل عقل العامّى بشى ء، إذ مع معرفته و علمه بالحكم فى مورد لاـ مناص من أن يتبع علمه و نظره و لا يجوز أن يرجع إلى الغير. و بما أن موارد القاعدتين مما لا يتمكن العامّى من تشخيصها لعدم قدرته من تشخيص موارد عدم البيان من موارد البيان و تشخيص موارد احتمال العقاب عن موارد عدم احتماله، فلا مناص من أن يرجع فى تشخيصها إلى المجتهد العالم بمواردهما فإذا بيّن له أن الروايه المعتبره دلت على وجوب القصر و روايه اخرى كذلك دلت على وجوب التمام و هو متمكن من الاحتياط، استقل عقله بتنجز الحكم الواقعى فى حقه و صحه العقاب على مخالفته، كما أنه إذا بيّن له أن وجوب الدعاء عند رؤيه

الهلال أو حرمه شرب التتن لم يرد فيه البيان استقل عقل العامّى بعدم تنجّزهما فى حقه و قبح العقاب على مخالفتهما. و على الجمله أن المقلّد بعد ما أحرز صغرى القاعدتين بالتقليد يطبّق عليها كبراهما فى نفسه من غير أن يحتاج فيه إلى التقليد، هذا إن استقل عقله بشى ء.

و أما إذا لم يستقل عقله بشى ء من القاعدتين فلا- مناص من أن يرجع إلى المجتهد فى كبراهما كما كان يرجع إليه فى صغراهما، إلّا أن رجوعه إليه فى كبرى القاعدتين أو صغراهما ليس من باب رجوع الجاهل إلى الفقيه، لأن تشخيص صغريات القاعدتين أو كبراهما ليس من الأحكام الشرعيه ليكون العلم بها تفقّهاً فى الدين، و إنما هو من باب رجوع الجاهل إلى العالم و أهل الاطلاع فإنه الّذى جرت عليه السيره العقلائيه.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۲۰۹

التنبيه الرابع [حكم تعذر الرجوع إلى المجتهد الجامع للشرائط]

أن العامّى إذا لم يتمكن من الرجوع إلى المجتهد الجامع للشرائط إما لعدم وجود مجتهد أصلًا، و إما لعدم كونه جامعاً للشرائط، و إما لتعسر الوصول إليه كما فى أيام التقيه و نحوها فماذا وظيفته حينئذٍ؟

لا- شبهه فى أن لكل مكلف علماً إجمالياً بثبوت أحكام إلزاميه وجوبيه أو تحريميه فى الشريعه المقدسه و أنها مما لا بدّ من الخروج عن عهدتها بوجه، إما بالعلم الوجدانى بامتثالها و إما بالعلم التعبدى به كما إذا عمل بفتوى من قلّده، و بما أنه لا يتمكن من تقليد المجتهد الجامع للشرائط من الأحياء وجب أن يراجع الأموات فإذا كان أحدهم أعلم من غيره تعيّن عليه تقليده من الابتداء، لا أنه يجب عليه الاحتياط و على تقدير عدم تمكنه منه يرجع إلى أعلم الأموات.

و الوجه فيما ذكرناه أن السيره العقلائيه الجاريه على

رجوع الجاهل إلى العالم غير مقيده بما إذا كان العالم حياً، فلا- فرق بحسبها بين تقليد الأحياء و الأموات، و لا بين التقليد الابتدائى و الاستمرارى.

و أما الأدله اللفظيه فهى و إن كانت ظاهره فى إراده الحى و من هنا قلنا باختصاصها به، إلّا أنها ليست بذات مفهوم لتدلنا على الحصر و عدم جواز تقليد الميت، و إنما منعنا عن تقليد الأعلم من الأموات بحسب الابتداء لمانع خارجى و هو استلزم القول بوجوب تقليد الأعلم من الأموات، انحصار المرجعيه فى شخص واحد و هو مما قامت على خلافه الضروره من مذهبنا، كيف و قد امتاز مذهب الشيعه عن مذهب أهل السنه و الجماعه بعدم حصر المرجعيه فى شخص واحد أو أشخاص معينين على ما بيّناه عند التكلم على تقليد الميت الابتدائى «١». و هذا المحذور بما أنه عقلى لا إطلاق له فلا مناص من أن يقتصر فيه على المورد المتيقن و هو ما إذا تمكن المكلف من تقليد المجتهد الحى الجامع للشرائط فمع عدم التمكن من ذلك وجب أن يراجع أعلم الأموات، و لا- محذور فى استلزام ذلك حصر المرجعيه فى شخص واحد، لأن ما قامت الضروره على خلافه إنما هو حصر المرجعيه مطلقاً، و أما حصرها فى بعض الحالات و الطوارئ و عند اقتضاء الضروره ذلك فمما لا نرى فيه أى محذور. و على الجمله

---

(١) راجع ص ٨٣.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢١٠

[أبحاث فى العداله]

[فى معنى العداله]

[٢٣] مسأله ٢٣: العداله عباره عن ملكه [١] إتيان الواجبات و ترك المحرّمات (١).

المكلف فى مفروض الكلام إذا شخّص الأعلم من الأموات وجب أن يقلّده، و لا يجب عليه الاحتياط.

و إذا لم يشخّص أعلمهم كما إذا احتملنا الأعلميه فى

كل واحد من الأموات أو أحرزنا تساوى الجميع فى الفضيله سقطت فتاواهم عن الاعتبار، لأنها متعارضه فى نفسها و قد مرّ غير مره أن أدله الاعتبار غير شامله للمتعارضين، و معه يجب على المكلف الاحتياط و الإتيان بكل ما يحتمل وجوبه و ترك ما يحتمل حرمته.

و إذا فرضنا أن العامّى غير متمكن من ذلك و لو لاستلزامه العسر و الحرج فيتنزل إلى مرتبه اخرى من الاحتياط و هو الاحتياط فى كل ما له أهميه عند الشارع و هو مورد لاهتمامه، كما فى النفوس و الأعراض و الأموال الخطيره، مثلًا إذا احتمل حرمه امرأه معينه فى حقه من جهه الشبهه الحكميه كما إذا شك فى أن الحرمه تنتشر بعشر رضعات أو أن الناشر خمسه عشر رضعه احتاط بترك تزويجها. و أما فى غير ما علمنا باهتمام الشارع به أو علمنا باهتمامه إلّا أن المكلف لم يتمكن فيه من الاحتياط لأنه عسر فى حقه، فلا مناص من أن يخرج عن عهده التكاليف المتنجّزه عليه بالعلم الإجمالى بوجه آخر، للعلم بعدم كونه مهملًا فى الشريعه المقدسه بحيث له أن يفعل ما أراده و يترك ما أراده، و بما أنه لا يتمكن من الاحتياط الكلى فى المسأله و لا من التبعيض فيه، تخيّر فى الرجوع إلى أحد العلماء الأموات تخييراً عملياً، كما هو الحال فيما إذا لم يحرز أعلميه أحد العلماء الإحياء أو أحرز تساويهم فى الفضيله، فإن المكلف يحتاط إن أمكنه و إلّا يتخيّر بينهم عملًا على ما قدّمنا تفصيله فى محلّه «۱». و على الجمله لا فرق وقتئذٍ بين الأحياء و الأموات من تلك الجهه.

تعريف العداله

(۱) وقع الكلام فى أن العداله المعتبره فى جمله من الموارد كالتقليد

و الشهاده

---

[۱] بل عباره عن الاستقامه فی جاده الشرع و عدم الانحراف عنها یميناً و شمالًا.

---

(۱) راجع ص ۱۷۱.

....

و القضاء و الطلاق و إمام الجماعه و غيرها ما حقيقتها؟ و اختلفت كلماتهم فی بيانها إلی أقوال:

منها: ما نسب إلی المشهور بين المتأخرين من أن العداله: ملكه أو هيئه راسخه، أو حاله، أو كيفيه باعثه نحو الإطاعه بالإتيان بالواجبات و ترک المعاصی و المحرمات.

و منها: أن العداله هی: الإتيان بالأعمال الخارجيه من الواجبات و اجتناب المحرمات الناشی عن الملكه النفسانيه، فهی علی ذلک أمر عملی و ليست من الصفات النفسانيه، و إن كان ذلک العمل مسبباً عن الصفه النفسانيه و باقتضائها، فهذا التعريف ناظر إلی المسبب و المقتضی كما أن التعريف السابق ناظر إلی السبب و المقتضی، بمعنی أن العداله علی التعريف المتقدم هو السبب و المقتضی للعمل، و علی هذا التعريف هو العمل المسبب و المقتضی للملكه النفسانيه التی هی السبب، هذا.

و يمكن أن يقال: التعريفان راجعان إلی شی ء واحد لأن الملكه بما هی، ليست هی العداله الّتی تعتبر فی جمله من الموارد فی الشريعه المقدسه، بل المعتبر هی الملكه المتلبسه بالعمل أی المقترنه بالإتيان بالواجبات و ترک المحرمات، و ذلک لأن ارتكاب المعصيه فی الخارج لغلبه الهوی علی الملكه يستتبع الفسق من غير نكير، و بناءً علی أن العداله هی الملكه بما هی، يلزم اجتماع العداله و الفسق فی شخص واحد فی زمان واحد، و من هنا يصح أن يقال: العداله هی الأعمال الخارجيه الناشئه عن الملكه النفسانيه. فالمراد بالتعريفين شی ء واحد و إن كان أحدهما ناظراً إلی بيان اعتبار التلبس بالعمل دون الآخر.

و منها: أن العداله:

نفس الأعمال الخارجيه من فعل الواجبات و ترک المحرمات من دون اعتبار اقترانها بالملکه أو صدورها عنها، فالعداله هی الاستقامه عملًا فی جاده الشرع و عدم الجور و الانحراف عنها یميناً و لا شمالًا.

و منها: أن العداله هی: الإسلام و عدم ظهور الفسق فی الخارج، و علی ذلک لا بدّ من الحکم بعداله أکثر المسلمین، و إن لم نعاشرهم بوجه، و ذلک لاسلامهم و عدم ظهور الفسق منهم عندنا.

و منها: أن العداله هی: حسن الظاهر فحسب، و علی ذلک لا یمکننا الحکم بعداله

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۲۱۲

....

أکثر المسلمین کما علی التعریف المتقدم لتوقفه علی إحراز حسن الظاهر، المتوقف علی المعاشره فی الجمله و لو برؤیته آتیاً بالواجبات و غیر مرتکب للمعاصی مرتین أو ثلاثاً أو أکثر، هذا.

و الصحیح أن حسن الظاهر و الإسلام مع عدم ظهور الفسق، معرّفان للعداله لا أنهما العداله نفسها، لإمکان أن یکون الفاسق فی أعلی مراتب الفسق باطناً متحفظاً علی جاهه و مقامه لدی الناس، فهو مع أنه حَسَن الظاهر محکوم بالفسق فی الواقع لارتکابه المعاصی، و لا مساغ للحکم بعداله مثله بوجه لقوله عزّ من قائل أُولٰئِکَ هُمُ الْفٰاسِقُونَ* «۱» مشیراً إلی مرتکبی المعاصی و لو فی الباطن. و کذلک الحال فی الإسلام و عدم ظهور الفسق، فإن هذا العنوان بنفسه یدلنا علی أن الفسق أمر واقعی قد یظهر و قد لا یظهر، فمع أن المکلف فاسق فی الواقع لارتکابه المعصیه فی الباطن کیف یمکن أن یکون عادلًا من جهه عدم ظهور الفسق منه. إذن هما طریقان و معرفان للعداله لا أنهما العداله نفسها، و یأتی الکلام علی معرّف العداله و طریق استکشافها قریباً إن شاء اللّه.

و

على الجمله القولان الأخيران ساقطان، و معه لا بدّ من التكلم فى أن العداله هى الأعمال الخارجيه من دون اعتبار صدورها عن الملكه النفسانيه، أو أنه يعتبر فى العداله أن تكون الأعمال صادره عن الملكه؟

فنقول: لم تثبت للعداله حقيقه شرعيه و لا متشرعيه، و إنما هى بمعناها اللغوى أعنى الاستقامه و عدم الجور و الانحراف، و هى قد تستند إلى الأُمور المحسوسه فيقال: هذا الجدار عدل أو مستقيم أو أن العصا مستقيم، فتكون العداله و الاستقامه من الأُمور المحسوسه. و قد تسند إلى الأُمور غير المحسوسه فيراد منها الاستقامه المعنويه و ذلك كالعقيده و الفهم و الأخلاق، فيقال: عقيده فلان مستقيمه أى غير مشوشه أو أن فهمه مستقيم فى قبال اعوجاجه، أو أخلاقه مستقيمه أى لا إفراط فيها و لا تفريط. و قد تسند إلى الذوات فيقال: زيد عادل و معناه أنه مستقيم فى الخروج عن عهده التكاليف المتوجهه إليه، و حيث إن الشارع يراه مستقيماً فى جاده الشرع فهو عادل

---

(۱) النور ۲۴: ۴، الحشر ۵۹: ۱۹.

....

شرعاً و غير منحرف عن جادته. فالعداله المطلقه و هى المنسوبه إلى الذوات هى: الاستقامه العمليه كما يقتضيه معناها اللغوى مع قطع النظر عن الروايات.

و المتحصل: أن العداله ليست لها حقيقه شرعيه و إنما استعملت فى الكتاب و الأخبار بمعناها اللغوى أعنى الاستقامه و عدم الاعوجاج و الانحراف و غايه الأمر أن موارد استعمالها مختلفه. كما ظهر أن العداله ليست من الأوصاف النفسانيه، و إنما هى صفه عمليه لأنها فى اللغه كما عرفت هى الاستقامه و عدم الجور، و فى الشرع هى الاستقامه فى جادته. و إلى ذلك أُشير فى جمله من

الآيات المباركه كما فى قوله عزّ من قائل فَإِنْ خِفْتُمْ أَلّا تَعْدِلُوا «١» و قوله وَ لَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسٰاءِ «٢» لإضافه العداله فيهما إلى الذات بلحاظ استقامتها فى جاده الشرع و تطابق أعمالها لأحكامه.

و توضيح ما ذكرناه: أن ترك المحرمات و الإتيان بالواجبات قد يستند إلى عدم المقتضى لفعل الحرام أو ترك الواجب، كما إذا لم تكن له قوه شهويه أو غضبيه باعثه إلى فعل الحرام أو ترك الواجب، و لم تكن له رغبه فى طبعه إلى إيجاده كما فى أكل القاذورات و نحوها من المحرمات، فإنه أمر قد يتفق فلا تكون للمكلف رغبه إلى فعل الحرام. و هذا لا بدّ من أن يفرض فى المحرمات أو فى الواجبات غير العباديه، لعدم كفايه الإتيان بالواجب لا عن مقتض و داع إلهى يدعو إليه فى العبادات، و الوجه فيه غير خفى.

ثمّ إن ذلك مجرّد فرض لا وقوع له أو لو كان متحققاً فهو من الندره بمكان، و ذلك لأن البشر لا يخلو عن القوه الغضبيه و الشهويه و هما داعيتان له نحو الحرام لا محاله على الاختلاف فى مراتبهما. و كيف كان إذا فرضنا أن ترك الحرام مستند إلى عدم المقتضى لفعله لم يتحقق بذلك العداله بوجه، لأن المكلف و إن لم ينحرف حينئذٍ عن جاده الشرع، إلّا أنه لم يسلك جادته برادع عن المحرمات، و إنما سلكها لا عن مقتض لارتكابها و عدم موافقه المحرّم شيئاً من قواه، بحيث لو كان له مقتض لفعلها

---

(١) النساء ۴: ٣.

(٢) النساء ۴: ١٢٩.

....

لارتكبها، فمثله ليس بسالك لجاده الشرع و إن لم يكن منحرفاً عنها أيضاً، فهو فى الحقيقه

خارج عن موضوع العداله و الفسق.

أما أنه ليس بعادل فلأنه لم يسلك جاده الشرع برادع عن المحرمات و الانحرافات و أما أنه ليس بفاسق فلأنه لم يخرج عن جاده الشرع بفعل المحرمات.

و قد يكون ترك المحرمات و فعل الواجبات مستنداً إلى الرادع عن المعصيه مع وجود المقتضى لارتكابها، و الرادع عن ارتكاب المعصيه مع وجود المقتضى لفعلها قد يكون تسلّط القوه العاقله على العقل العملى، بمعنى أن العقل قد يكون مسيطراً على النفس سيطره تامه فيلاحظ الأعمال الّتى يريد المكلف إصدارها، فيصدر ما هو محبوب منها للّه سبحانه فلا يصدر من المكلف غيره أبداً، كما حكى ذلك عن السيد الرضى (قدّس سرّه) و أنه لم يرتكب مباحاً طيله حياته فضلًا عن الحرام و المكروه و المكلف فى هذه الصوره و إن كان سالكاً لجاده الشرع أتم سلوك، إلّا أن سلوكه هذا لم يستند إلى خوفه من العقاب و إلّا لم يكن له أىّ مانع من أن يرتكب المباح و المفروض أنه لا يرتكبه و إنما يرتكب ما هو محبوب لدى اللّه عزّ و جلّ و مثل ذلك من السلوك لا يعتبر فى موضوع الأحكام الشرعيه قطعاً، لاستلزامه تعطيل الأحكام الشرعيه فى جمله من المقامات فإنه يختص بالأوحدى، لوضوح أن العداله بهذا المعنى تلو مرتبه العصمه، فلا يراد بالعداله المعتبره فى إمام الجماعه أو الشاهد أو الفتوى أو غيرها مما يعتبر فيه العداله هذا المعنى بتاتاً.

و قد يكون الرادع عن ارتكاب المعصيه مع وجود المقتضى لها رجاء الثواب أو الخوف من العقاب، كما لعلّه الغالب فى آحاد المكلفين لأنهم إنما يجتنبون المعاصى خوفاً من عذابه سبحانه، و هذا المعنى من العداله هو المراد منها فى موضوع

جمله من الأحكام الشرعيه، فمن سلك جاده الشرع برادع الخوف من العذاب أو رجاء الثواب مع فرض وجود المقتضی له للانحراف، فهو مستقیم فی الجاده و مصداق للعادل شرعاً و لغه، هذا.

ثم إن الرادع عن ارتکاب المحرّم إذا لم یکن هو الخوف أو الرجاء، فلا یخلو إما أن یکون أمراً محرّماً فی نفسه کالریاء، لأنه إذا أتی بالواجب التعبدی بداعی الریاء و إراءه

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۲۱۵

....

عمله للناس لکی یحتسب من العاملین بالوظائف الشرعیه و المنقادین لأوامر اللّه سبحانه و نهیه، فقد عمل محرّماً لأن الریاء شرک عملی مبغوض لدی اللّه سبحانه و من البدیهی أن ذلک لا یکون من العداله فی شی ء فإنه إنما أتی بما أتی به أو ترک ما ترکه برادع الریاء و لولاه لترک الواجب، و قد فرضنا أن الریاء محرّم و مرتکبه محکوم بالفسق و الانحراف عن جاده الشرع. و إما أن یکون أمراً مباحاً، کما إذا ردعته عن ارتکاب المحرم شرافته وجاهه لأنه لو ارتکبه سقط عن أعین الناس، و المکلف وقتئذٍ و إن لم ینحرف عن جادّه الشرع و لم یرتکب الحرام، إلّا أنه لم یسلکها بداع الخوف و سلوک مسلک العبودیه، و إنما سلکها تحفظاً علی شؤونه وجاهه، فهذه الصوره أیضاً خارجه عن موضوعی الفسق و العداله و المکلف حینئذٍ لیس بعادل و لا بفاسق.

فالمتحصل: أن العداله هی: الاستقامه فی جاده الشرع بداعی الخوف من اللّه أو رجاء الثواب، و هی کما تری صفه عملیه و لیست من الأوصاف النفسانیه بوجه لوضوح أنها هی الاستقامه فی الجاده بداعی الخوف أو رجاء الثواب، و لیس هناک ما یکون ملکه و صفه نفسانیه بعد ظهور أن

الخوف ليس هو العداله يقيناً حتى يتوهّم أنها من الصفات النفسانيه.

بقى فى المقام أمران

أحدهما: أن الاستقامه بالمعنى المتقدم يعتبر أن تكون مستمره بأن تصير كالطبيعه الثانويه للمكلف، فالاستقامه فى حين دون حين كما فى شهر رمضان أو المحرّم أو غيرهما دون بقيه الشهور ليست من العداله فى شى ء، فإن المكلف لا يكون مستقيماً بذلك فى الجاده و لا سالكاً لها بداع الخوف أو رجاء الثواب. و بعباره اخرى أن المكلف وقتئذٍ لا يمكن الوثوق باستقامته، لأنه قد يستقيم و قد لا يستقيم، مع أن المعتبر فى العادل أن يوثق بدينه و لا يتحقق ذلك إلّا بالاستمرار فى الاستقامه، و كذلك الحال فيما إذا استقام بالإضافه إلى بعض المحرمات دون بعض، و لعلّ ما ذكرناه من اعتبار الاستمرار فى فعل الواجبات و ترك المحرمات هو الّذى أراده القائل بالملكه و لم يرد أنها ملكه كسائر الملكات، و اللّه العالم بحقيقه الحال.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۲۱۶

....

ثانيهما: أن الاستقامه مع الاستمرار عليها الّتى فسّرنا بها العداله المعتبره فى جمله من الموارد، لا يضرها ارتكاب المعصيه فى بعض الأحيان لغلبه الشهوه أو الغضب فيما إذا ندم بعد الارتكاب، لأنه حال المعصيه و إن كان منحرفاً عن الجاده إلّا أنه إذا تاب رجع إلى الاستقامه، و قد قال عزّ من قائل فى توصيف المتقين إِذٰا مَسَّهُمْ طٰائِفٌ مِنَ الشَّيْطٰانِ تَذَكَّرُوا «۱» فالشيطان قد يمس العادل كما يمس غيره، و قد قيل: إن الجواد قد يكبو، إلّا أنه إذا تذكر ندم و رجع إلى الاستقامه و العدل.

و المتحصّل: أن الاستقامه الدائميه بمعنى عدم صدور الحرام من المكلف منذ بلوغه إلى آخر عمره غير معتبره فى العداله. كما لا تعتبر

فيها الاستقامه الخارقه للعاده، كما إذا فرضنا أن الكذبه الواحده تترتب عليها جمله كثيره من المنافع الدنيويه و الأخرويه، و فرضنا أيضاً أن النبى أو الوصى (عليه السّلام) أخبرنا أن اللّه لا يعاقب المكلف بتلك الكذبه إذ يشفع له الشفعاء يوم القيامه، فإنه لا يعتبر ترك مثل ذلك فى العداله لاختصاصه كسابقه بقليل من المكلفين بل لا يتحققان إلّا فى الأوحدى، و لا يحتمل أن تكون العداله بهذا المعنى معتبره فى موضوعات الأحكام الشرعيه لاستلزامه التعطيل كما مرّ، هذا.

و قد ذهب شيخنا الأنصارى (قدّس سرّه) «٢» و جمع ممن تقدمه و تأخر عنه إلى أن العداله زائداً على ما بيّناه من العمل و الاستقامه فى سلوك جاده الشرع، يعتبر فيها أن يستند العمل إلى الملكه النفسانيه بأن تدعو المكلف إليه و تبعثه على ملازمه الطاعه و ترک المعصيه، فالعمل المجرّد من الملكه لا يكون من العداله فى شى ء، و حيث إن الملكه من الصفات النفسانيه و الأُمور غير المحسوسه فلا مناص من أن نستكشفها بما جعله الشارع معرّفاً إلى وجودها و كاشفاً عنها من حسن الظاهر أو غيره، و هذا قد استدل عليه بوجوه:

الأوّل: أن الشك فى أن الملكه معتبره فى العداله أو ليست كذلك من الشك فى سعه مفهوم العداله و ضيقه و تردده بين السعه و الضيق، و لا مناص معه من الأخذ بالمقدار

---

(١) الأعراف ٧: ٢٠١.

(٢) رساله فى العداله: ٣٢٧.

....

المتيقن منه فى ترتب الآثار عليه و هو المضيّق، و أما الزائد على ذلك أعنى الموسّع فلا و ذلك للشك فى أن الآثار المرغوبه من العداله هل يترتب عليه فى الشريعه المقدسه أو لا، و مقتضى

الأصل عدم ترتبها عليه. إذن فجواز الايتمام فى صلاه الجماعه و نفوذ القضاء و الشهاده و غيرها من آثار العداله إنما تترتب على ترك المحرّمات و الإتيان بالواجبات إذا كان الباعث إليهما هو الملكه النفسانيه، و أما مجرد ترك الحرام أو الإتيان بالواجب من دون ملكه تدعو إليهما فمقتضى الأصل عدم ترتب الآثار عليه.

و يرد على هذا الوجه:

أولًا: أن العداله ليست من المفاهيم المجمله المردده بين السعه و الضيق حتى يجب الأخذ بالمقدار المتيقن منها كما ذكر، و إنما هى مفهوم مبيّن لما تقدم و يأتى أيضاً من أنها بحسب اللغه و الأخبار هى الاستقامه العمليه فى جاده الشرع و أن هذا هو الّذى أُخذ فى موضوع الأحكام الشرعيه و هو مفهوم موسع، فإذا شككنا فى تقييده بالملكه فلا محاله ندفع احتمال التقييد بالأصل.

و ثانياً: أن ما أفاده (قدّس سرّه) من الأخذ بالمضيّق و القدر المتيقن و عدم ترتب الأثر على الموسّع بالأصل، إنما يتم فى الآثار الّتى أُخذت العداله فى موضوعها بالقرينه المتصله كما فى الشاهد بقوله عزّ من قائل وَ أَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ «۱» و ذلك لأن العداله إذا قلنا باجمالها فالمقدار المتيقن من الموضوع المقيد بذلك القيد المجمل، هو الشاهد الّذى يستقيم فى أعماله عن الملكه النفسانيه الداعيه إلى الطاعه لأنه الّذى نقطع بترتب الأثر عليه، و أما الشاهد الّذى يستقيم فى أعماله لا عن ملكه فنشك فى ترتب الأثر عليه و الأصل عدمه أى عدم نفوذ شهادته. و لا يتم فيما أُخذت العداله فى موضوع الحكم بالقرينه المنفصله كما فى بابى الفتوى و القضاء، فإن الأدله القائمه على حجيه فتوى الفقيه من السيره و غيرها مطلقه و لم يقيد فيها

اعتبارها بما إذا كان المنذر أو العالم عادلًا، و إنما استفدنا اعتبار العداله بدليل منفصل كالضروره أو روايه الاحتجاج أو غيرهما مما استدل به على اعتبارها فإذا فرضنا أن مفهوم العداله مجمل مردد بين الموسّع و المضيّق فلا مناص من أن يقتصر فى تقييد المطلقات بالمقدار المتيقن

---

(۱) الطلاق ۶۵: ۲.

....

من المقيد، فإن المخصص المنفصل إذا كان مجملًا اقتصر فى تخصيص العموم به على المقدار المتيقن منه، و هو المنذر الّذى لا يستقيم فى أعماله للقطع بعدم جواز تقليده لأنه مقتضى دليل المقيد و المخصص.

و أما إذا كان مستقيماً فى أعماله و لم ينحرف عن جاده الشرع يميناً و لا شمالًا غير أن استقامته لم تكن عن ملكه نفسانيه فنشك فى تقييد المطلقات به، و مع الشك فى التخصيص و التقييد الزائدين يتمسك بعموم العام أو إطلاق المطلق، و به يحكم بجواز التقليد ممن له الاستقامه العمليه و إن لم يكن واجداً للملكه النفسانيه بوجه.

الثانى: الأخبار الوارده فى أن إمام الجماعه يشترط فيه الوثوق بدينه «۱» فإن المستفاد من تلك الأخبار أن العداله المعتبره فى مثل إمام الجماعه يعتبر فيها الوثوق بالديانه و لا يحصل الوثوق بها بالاستقامه العمليه المجرده عن الملكه، فإن من ترك المحرمات و أتى بالواجبات لا عن ملكه لا يمكننا الوثوق بدينه، لأنه من الجائز أن يرتكب مثله المعصيه فى المستقبل و يخالف أمر اللّه و نهيه، و هذا بخلاف ما إذا عمل عن ملكه نفسانيه إذ معها يمكننا الوثوق بدينه.

و الجواب عن ذلك: المنع عن عدم حصول الوثوق بدين من نرى أنه يأتى بواجباته و يترك المحرمات، لأنّا إذا عاشرناه مدّه و رأينا أنه

يخاف حيواناً من الحيوانات المؤذيه أو أنه يخاف الجن مثلًا و لا يتمكن من الدخول فى موضع فيه ذلك الحيوان و لا يسكن مكاناً خالياً من الانس، و قد مرت على ذلك برهه من الزمان علمنا علماً جزمياً أن الرجل يخاف من ذلك الحيوان أو الجن فى الأزمنه المستقبله، و يحصل لنا الوثوق بذلك فى حقه. و كذلك الحال فيما إذا عاشرناه مده و رأينا يخاف اللّه سبحانه و لا يرتكب

---

(۱) منها ما رواه أبو على بن راشد قال: قلت لأبى جعفر (عليه السّلام): إن مواليك قد اختلفوا فأُصلى خلفهم جميعاً؟ فقال: لا تصل الاخلف من تثق بدينه. و فى روايه الشيخ، زاد: و أمانته. المرويه فى وسائل الشيعه ۸: ۳۰۹/ أبواب صلاه الجماعه ب ۱۰ ح ۲ و ما رواه يزيد بن حماد عن أبى الحسن (عليه السّلام) قال قلت له: أُصلى خلف من لا أعرف؟ فقال: لا تصل إلّا خلف من تثق بدينه الحديث. المرويه فى وسائل الشيعه ۸: ۳۱۹/ أبواب صلاه الجماعه ب ۱۲ ح ۱ و غيرهما من الروايات.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۲۱۹

....

محرماً، و يواظب وظائفه و واجباته تيقنا من دينه لا محاله و حصل لنا الوثوق بديانته بلا فرق فى ذلك بين القول باعتبار الملكه فى العداله و عدمه، لأنهما أجنبيان عن حصول الوثاقه بدين المتصف بالعداله.

الثالث: الروايات الوارده فى العداله لأنها قد أُخذت فى موضوعها أوصافاً و عناوين خاصه لا تنطبق إلّا على صاحب الملكه و ذلك كالعفاف، و الستر و الصلاح، و المأمونيه، و المرضى، و الخيّر، و الصائن «۱» مع الإجماع على عدم اعتبارها زائده على العداله.

و فيه: أن العناوين المذكوره غير منطبقه على

الأفعال النفسانيه فضلًا عن أن تنطبق على الصفات النفسانيه. و تفصيل ذلک: أن کون الرجل مرضیاً بمعنی أن یکون أفعاله مما یرضی به الناس، کما إذا لم یظلمهم، و لم یکذبهم، و لا أنه عمل عملًا ینافی لرضاهم

---

(۱) یونس بن عبد الرحمن عن بعض رجاله عن أبی عبد اللّه (علیه السّلام) قال: «سألته عن البینه إذا أُقیمت علی الحق أ یحل للقاضی أن یقضی بقول البینه؟ فقال: خمسه أشیاء یجب علی الناس الأخذ فیها بظاهر الحکم: الولایات، و المناکح، و الذبائح، و الشهادات، و الأنساب، فإذا کان ظاهر الرجل ظاهر مأموناً جازت شهادته و لا یسأل عن باطنه». المرویه فی وسائل الشیعه ۲۷: ۳۹۲/ أبواب الشهادات ب ۴۱ ح ۳.

عبد اللّه بن المغیره قال «قلت للرضا (علیه السّلام): رجل طلق امرأته، و أشهد شاهدین ناصبیین قال: کل من ولد علی الفطره، و عرف بالصلاح فی نفسه جازت شهادته» نفس المصدر [ح ۵].

عمار بن مروان عن أبی عبد اللّه (علیه السّلام): «فی الرجل یشهد لابنه، و الابن لأبیه و الرجل لامرأته فقال: لا بأس بذلک إذا کان خیراً» الحدیث. نفس المصدر [ح ۹].

أبو بصیر عن أبی عبد اللّه (علیه السّلام) قال: «لا بأس بشهاده الضیف إذا کان عفیفاً صائناً» الحدیث. نفس المصدر [ح ۱۰].

إسماعیل بن أبی زیاد السکونی عن جعفر عن أبیه (علیهما السّلام): «أن شهاده الأخ لأخیه تجوز إذا کان مرضیاً و معه شاهد آخر» نفس المصدر [ح ۱۹].

عبد اللّه بن أبی یعفور قال: «قلت لأبی عبد اللّه (علیه السّلام): بم تعرف عداله الرجل بین المسلمین حتی تقبل شهادته لهم و علیهم؟ فقال: أن تعرفوه بالستر و العفاف و کف البطن و الفرج و

الید ...» الحدیث. نفس المصدر [ح ۱]. إلی غیر ذلک من الأخبار.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۲۲۰

....

فهو من صفات الأعمال الخارجیه و لیس من الصفات النفسانیه فی شی ء. نعم، الرضا صفه نفسانیه، إلّا أنه أجنبی عن المتصف بالعداله لأنه أمر قائم بالغیر، إذ العادل هو المرضی، و الراضی عن أفعاله هو الغیر. و معنی کونه صالحاً أن لا یکون فاسد العمل و لا مفسداً به فهو أیضاً من صفات الأعمال الخارجیه.

و کذلک کونه مأموناً فإن الأمن و إن کان بمعنی اطمئنان النفس و سکونها فی مقابل اضطرابها و تشویشها، إلّا أنه أمر قائم بالغیر دون المتصف بالعداله، لأنه المأمون و هو إنما یتحقق بکونه مستقیماً فی أعماله و وظائفه بعدم أکله أموال الناس و ترک الخیانه فی إعراضهم و نفوسهم حتی یطمئنوا به.

و أما الستر فهو بمعنی التغطیه و کون المکلف ساتراً، إما بمعنی أنه ساتر لعیوبه عن اللّه سبحانه فهو بهذا المعنی عباره أُخری عن اجتنابه المعاصی لئلّا ینهتک سرّه و تظهر عیوبه لدی اللّه، و إما بمعنی کونه مستوراً لدی الناس و معناه أنه لا یتجاسر بالمعاصی و لا یتجاهر بها لدی الناس، فهذا أیضاً من عناوین الأعمال الخارجیه و لیس من الصفه النفسانیه فی شی ء.

کما أن الخیّر هو الّذی کانت أعماله خیراً، و الصائن من ترک المعاصی مع وجود المقتضی لارتکابها.

و العفه بمعنی الامتناع عمّا لا یحل، ففلان عفیف أی ممتنع عمّا لا یحل کأذی الناس و غیره من المحرمات الإلهیه، و یأتی للعفاف بیان زائد علی ذلک عند التکلم علی الوجه الرابع.

و المتحصل: أن العناوین المذکوره غیر منطبقه علی الصفات النفسانیه بوجه.

الرابع: صحیحه «۱» عبد اللّه بن أبی یعفور قال:

قلت لأبی عبد اللّه (علیه السّلام):

---

(۱) هکذا عبّروا عنها فی کلماتهم إلّا أن الأمر لیس کذلک لأنها قد رویت بطریقی الصدوق و الشیخ (قدّس سرّهما) و کلا الطریقین ضعیف. أما طریق الصدوق (قدّس سرّه) فلأن فیه أحمد بن محمد ابن یحیی العطّار و قد مرّ غیر مرّه عدم ثبوت وثاقته. و أما طریق الشیخ (قدّس سرّه) فلأن فیه محمد بن موسی الهمدانی و هو و إن کان ممن وقع فی أسانید کامل الزیارات و مقتضی ذلک وثاقته إلّا أنه معارض بتضعیفه، و هذا لا لأنه مستثنی من کتاب نوادر الحکمه، لأنه مستند إلی توهّم أن الرجل قد وضع أصلی زید النرسی و الزرّاد و هذا خطأ لأن أصلهما مما رواه عنهما ابن أبی عمیر و قد عثروا علی طریق معتبر إلیهما من دون أن ینتهی إلی الرجل علی ما نبّه علیه السید الطباطبائی و السید الصدر کما لا یخفی علی من راجع ترجمه زید الزرّاد، بل لما ذکره ابن الولید من أن الرجل کان یضع الحدیث. فإنه مما لا یمکن حمله علی وضعه خصوص أصلی الزیدین لإطلاقه. إذن لا یمکن الاعتماد علی روایات الرجل بوجه.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۲۲۱

....

«بم تعرف عداله الرجل بین المسلمین حتی تقبل شهادته لهم و علیهم؟ فقال: أن تعرفوه بالستر و العفاف، و کف البطن و الفرج و الید و اللسان، و یعرف باجتناب الکبائر الّتی أوعد اللّه علیها النار من شرب الخمر، و الزنا، و الربا، و عقوق الوالدین و الفرار من الزحف و غیر ذلک، و الدلاله علی ذلک کلّه أن یکون ساتراً لجمیع عیوبه حتی یحرم علی المسلمین ما وراء ذلک من عثراته و عیوبه و

تفتیش ما وراء ذلک و یجب علیهم تزکیته و إظهار عدالته فی الناس، و یکون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب علیهن، و حفظ مواقیتهن بحضور جماعه من المسلمین، و أن لا یتخلف عن جماعتهم فی مصلاهم إلّا من علّه ...» «۱».

و تقریب الاستدلال بها یتوقف علی مقدمتین:

إحداهما: أن یکون قوله (علیه السّلام) «أن تعرفوه بالستر و العفاف» معرّفاً منطقیاً بأن تکون الجمله المذکوره حداً أو رسماً للعداله و بیاناً لماهیتها نظیر قولنا: حیوان ناطق فی الجواب عن أن الإنسان ما هو. إذن العداله عین الاشتهار و المعروفیه بالستر و العفاف و غیرهما مما ذکر فی الحدیث.

ثانیتهما: أن یکون العفاف و الستر من الصفات النفسانیه. فإنه إذا ضممنا إحدی المقدمتین المذکورتین إلی الأُخری أنتجت أن العداله ملکه و من الصفات النفسانیه کما ادعوه. و کلتا المقدمتین ممنوعتان:

أما المقدّمه الاولی: فلأن الجمله المذکوره معرّف أُصولی لغوی أعنی ما ینکشف به الشی ء، و لیست معرّفاً منطقیاً بمعنی الحد أو الرسم و کون المعرِّف عین المعرَّف و ذلک:

---

(۱) وسائل الشیعه ۲۷: ۳۹۱/ أبواب الشهادات ب ۴۱ ح ۱.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۲۲۲

....

أما أوّلًا: فلأن ظاهر قوله (علیه السّلام) أن تعرفوه بعد قول السائل: بم تعرف عداله الرجل؟ أنه إنما سأل عمّا یعرف و یستکشف به العداله لا أنه (علیه السّلام) سأل عن حقیقتها و ماهیتها، فإن المعرّف المنطقی اصطلاح حدیث بین المنطقیین، و من البعید أن یکون مراد السائل بقوله: بم تعرف. هو السؤال عن حقیقه العداله و أن معرّفها علی اصطلاح المنطقیین أی شی ء؟ فإن وزانه وزان قولنا: بم یعرف الشی ء الکذائی أو الشخص المعیّن، فإن المراد بمثله فی المحاورات العرفیه الدارجه هو السؤال عمّا

ينكشف به الشی ء و ما يدل عليه، لا السؤال عن حدّه و رسمه. إذن حمل الجمله المذكوره على المعرّف المنطقی بعيد.

و أما ثانياً: فلأنه لم يذكر فی الجواب أن العداله هی الستر و العفاف، و إنما قال (عليه السّلام) «أن تعرفوه بالستر و العفاف» فقد جعل المعرّف اشتهار الرجل و معروفيته بهما لا نفس الستر و العفاف، و من البديهی أن الاشتهار و المعروفيه بهما ليسا بحقيقه العداله و إنما حقيقتها لو كانت الجمله معرّفاً منطقياً هو الستر و العفاف لا المعروفيه بهما كما لا يخفى.

و على الجمله أن ما ادعيناه من أن المعرّف ظاهر فی المعرّف الأُصولی ليس لأن السؤال راجع إلى المعرّف بظاهره فحسب، ليتوهّم أن ذلك غير مانع من أن يجيب (عليه السّلام) أولًا ببيان حقيقه العداله تفضلًا لمكان جهل السائل بحقيقتها، و ثانياً ببيان الطريق إلى معرفتها بقوله: و الدلاله على ذلك ... بل هو مستند إليه و إلى ظهور نفس الجواب فی ذلك بالتقريب المتقدم، فلاحظ فإن المعروفيه و الاشتهار بالستر و العفاف ليسا بحقيقه العداله كما مرّ.

كما أن ما ادعوه من أنه من الصفات النفسانيه إنما هو نفس العفاف و الستر و أما المعروفيه بهما فلم يتوهّم أحد كونها من الصفات النفسانيه أبداً.

و على الجمله أن الجمله المذكوره معرّف أُصولی لغوی و ليست معرّفاً منطقياً بوجه، كما أنه المراد بقوله (عليه السّلام): «و الدلاله على ذلك ...» بمعنى أنه من المعرّف اللغوی لا المنطقی فإن المراد بالدلاله هو ما ينكشف به اجتناب الكبائر، و لا يحتمل أن يراد بها المعرّف المنطقی بأن يكون اجتناب الكبائر عين كونه ساتراً لجميع عيوبه

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۲۲۳

....

لوضوح المغايره و

الاثنينيه بين الدال و المدلول.

و أما المقدمه الثانيه: فلما بيّناه فى الوجه السابق من أن العفاف هو الامتناع عمّا لا يحل، و هو من الأفعال الخارجيه لا النفسانيه فضلًا عن أن تكون من الصفات النفسانيه، فإن العفيف من لم يرتكب الحرام فى الخارج. نعم، ذكر علماء الأخلاق أن العفه من صفات النفس إلّا أنه اصطلاح مستحدث بينهم، و لا يمكننا حمل العفاف الوارد فى كلمات الأئمه (عليهم السّلام) عليه. نعم، العفاف أعنى ترك ما لا يحل، فعل من الأفعال الاختياريه، و من الظاهر أن الفعل الاختيارى له مبادئ من الأُمور النفسانيه حتى مثل الأكل و الشرب و غيرهما من الأفعال المتعارفه، إلّا أن ذلك غير مسوّغ للقول بأن تلك الأفعال الّتى منها الأكل و نحوه، من الصفات النفسانيه كما هو ظاهر.

و أما الستر فهو أيضاً كما مرّ بمعنى التغطيه و هى كنايه عن عدم ارتكاب المحرمات فكان بينه و بينها حاجزاً و غطاء، فمعنى كونه ساتراً أنه مغطى و مجتنب عن المحرمات و لعلّه بهذا الاعتبار يُدعى اللّه سبحانه بالستّار لدفع البليه و الهلكه. فإن معناه: يا من يكون حاجزاً بيننا و بين البليه، ادفع عنّا البلاء بسترك و حجزك. و كيف كان فهو أيضاً من الأفعال الخارجيه.

و أما كف البطن و اليد و الفرج و غيرها من الأفعال المذكوره فى الروايه فكونها من الأفعال الخارجيه دون الأفعال النفسيه فضلًا عن صفاتها، أمر ظاهر لا خفاء فيه.

ثمّ إن بما بيّناه فى المقام اندفع ما ذكره شيخنا الأنصارى (قدّس سرّه) من أن قوله (عليه السّلام) «أن تعرفوه بالستر و العفاف» معرّف منطقى للعداله، و بيان لماهيتها و حقيقتها و ذكر فى وجهه: أن الستر و العفاف

و الكف قد وقع مجموعها المشتمل على الصفه النفسانيه معرّفاً للعداله، فلا يجوز أن يكون أخص منها بل لا بدّ من مساواته. و قد يكون أعم إذا كان من المعرّفات الجعليه كما جعل (عليه السّلام) فى هذه الصحيحه الدليل على هذه الأُمور كون الشخص ساتراً لعيوبه.

و دعوى: أن ظاهر السؤال وقوعه من الأماره المعرّفه للعداله بعد معرفه مفهومها تفصيلًا، و الصفات المذكوره ليست أماره، بل هى على هذا القول عينها فيدور الأمر

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٢٤

....

بين حمل السؤال على وقوعه عن المعرّف المنطقى لمفهومها بعد العلم إجمالًا و هو خلاف ظاهر السؤال، و بين خلاف ظاهر آخر و هو حمل الصفات المذكوره على مجرد ملكاتها، فتكون ملكاتها معرفه و طريقاً للعداله و حينئذٍ فلا يصلح أن يراد بها إلّا نفس اجتناب الكبائر المسبب عن ملكه العفاف و الكف و هو القول الثانى.

مدفوعه: ببعد إراده مجرد الملكه من الصفات المذكوره بخلاف إراده المعرّف المنطقى الشارح لمفهوم العداله، فإنه غير بعيد خصوصاً بملاحظه أن طريقيه ملكه ترك المعاصى لتركها، ليست أمراً مجهولًا عند العقلاء محتاجاً إلى السؤال، و خصوصاً بملاحظه قوله فيما بعد: و الدليل على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لعيوبه، فإنه على ما ذكر يكون أماره على أماره، فيكون ذكر الأماره الاولى أعنى الملكه خاليه عن الفائده مستغنى عنها بذكر أمارتها، إذ لا حاجه غالباً إلى ذكر أماره تذكر لها أماره أُخرى بخلاف ما لو جعل الصفات المذكوره عين العداله فإن المناسب بل اللّازم أن يذكر لها طريق أظهر و أوضح للناظر فى أحوال الناس «١». انتهى ما أردنا نقله.

و الوجه فى الاندفاع يتلخص فى أُمور:

الأوّل: ما قدمناه من أن ظاهر الروايه

أن المعرّف معرّف أَصولى لغوى و ليس معرّفاً منطقياً بوجه.

الثانى: أن الستر و العفاف و غيرهما مما ورد فى الروايه ليس من الأفعال النفسيه فضلًا عن أن يكون من صفاتها.

الثالث: أن ما أفاده لو تمّ فإنما يتم فيما إذا جعل المعرّف نفس الستر و العفاف أو غيرهما مما ورد فى الروايه، و قد عرفت أن المعرّف هو الاشتهار و المعروفيه بتلك الأوصاف لا نفسها، و الاشتهار و المعروفيه لم يتوهّم أحد كونها من الصفات النفسانيه و بهذا يظهر أن المعرّف فى الروايه لا مناص من أن يكون معرّفاً أُصولياً و لا مجال لتوهّم كونه معرّفاً منطقياً، لأن العداله ليست هى المعروفيه و الاشتهار بتلك الصفات كما أنهما ليسا من التعريف باللّازم المساوى و إن ذهب إليه بعض مشايخنا المحققين

---

(۱) رساله فى العداله: ۳۲۷.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۲۲۵

....

(قدّس سرّهم) مدعياً أن الاستقامه العمليه فى جاده الشرع تلازم الكف و الاجتناب عن المعاصى، و أن السرّ فى التعريف باللّازم أن اللّازم أقرب إلى الفهم عن ملزومه غالباً، فالكف و الاجتناب معرّفان منطقيان للعداله «۱».

و الوجه فيما ذكرناه أن الاشتهار و المعرّفيه بالستر و العفاف ليسا من لوازم الاستقامه العمليه بوجه و إنما هما معرّفان و كاشفان تعبديان عن العداله فحسب.

إذن الصحيح أن الروايه ليست لها أيه دلاله على اعتبار الملكه فى العداله بل لا نظر لها إلى بيان حقيقه العداله بنفسها أو بلازمها و إنما أوكلته إلى الراوى نفسه، لوضوح معناها عند كل من يفهم اللغه العربيه أعنى الاستقامه و عدم الانحراف كما مرّ، و لعلّه لذلك لم يسأله الراوى أيضاً عن حقيقه العداله، فهى ساكته عن بيانها بنفسها أو بلازمها و إنما سيقت

لبيان كاشفها و معرّفها، لأنه مورد السؤال عن الإمام (عليه السّلام) و قد جعلت الكاشف عنها هو الاشتهار و المعروفيه و الستر و غيرهما مما ورد فى الحديث. إذن هى كواشف تعبديه عن العداله، و أما أن العداله أى شىء فالروايه ساكته عن بيانها، إذ لا يكاد أن يستفاد منها غير أنها كواشف عن العداله و أن الارتباط بينها و بين العداله من ارتباط المعرِّف و المعرَّف و الكاشف و المنكشف و حيث إن معرفه كون المكلف معروفاً بالعفاف يتوقف على الصحبه و طول المعاشره فقد جعل (عليه السّلام) الاجتناب عن الكبائر الّتى أوعد اللّه عليها النار طريقاً و كاشفاً عن المعروفيه بترك المحرمات و الإتيان بالواجبات و ذلك بداعى التسهيل للمكلفين.

ثمّ إن كونه مجتنباً عن الكبائر لما لم يكن أمراً ظاهراً فى نفسه و كان محتاجاً إلى طول المعاشره، لأن المكلف قد يجتنب عن المفطرات مثلًا و بذلك يحسبه الناس صائماً و غير مرتكب للمحرّم، إلّا أنه يمكن أن لا ينوى الصوم أصلًا أو يأتى به رياءً ليكون تاركاً للواجب و آتياً بالمحرّم من دون أن يلتفت الناس إليه، احتاج ذلك أيضاً إلى طريق كاشف عنه بالسهوله و لو بالتعبد. و قد جعل (عليه السّلام) الكاشف عن ذلك كون الرجل ساتراً لجميع عيوبه و هذا هو المعبّر عنه بحسن الظاهر فى كلماتهم، بأن لا يكذب عندهم و لا يغتاب و لا يعامل معامله ربويه و يتحفظ على جميع عيوبه، و لا

---

(۱) رساله فى الاجتهاد و التقليد (الأصفهانى): ۸۲.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۲۲۶

....

يرتكب المحرمات فى مجامع المسلمين و منظرهم. و أما الواجبات فلم تعتبر الروايه الإتيان بها لدى الناس طريقاً معرّفاً إلى

ذلـک إلّا الصـلاه، حیث دلت علی أن الإتیـان بـالفرائض فی المجـامع علنـاً و بمرأی و منظر من المسـلمین أمر لاـ بـدّ منه، و أنه کاشف تعبـدی عن أن فاعلها مجتنب عن المحرمات بحیث لو لم یتعاهد الفرائض فی المجامع لم یحکم بعدالته، لاحتمال أنه لم یصل أصـلًا و مقتضی الروایه أن حمل فعل المسلم علی الصحه لا یأتی فی مثلها لأنها عمود الدین و لا خیر فی من لا صلاه له أو لغیر ذلـک من الوجوه، و لعظمتهـا و أهمیتهـا اعتبر فی العـداله أن یکون الرجل متعاهـداً بالحضور فی جماعه المسـلمین. نعم، لا بأس فی غیر الفرائض من الصلوات المسنونات بالإتیان بها خفاءً بل هو الأرجح فیها کما لا یخفی.

و علی الجمله دلتنا الروایه علی أن الرجل متی ما تعاهد الإتیان بالفرائض فی المجامع العامه، و کان ساتراً لجمیع عیوبه المعبّر عنه بحسن الظـاهر فی کلماتهم حکم بعـدالته. و لا دلاله فیها علی اعتبار الملکه فیها بوجه. إذن العـداله کما قـدّمناه بمعنی الاسـتقامه العملیه فی جاده الشرع.

نعم، لا بدّ أن تکون الاستقامه مستمره و کالطبیعه الثانویه للإنسان حتی یصدق أنه مستقیم، فإن الاستقامه فی بعض الأوقات دون بعض لا یوجب صـدق الاسـتقامه کما أشـرنا إلیه آنفاً و احتملنا أن یکون هذا هو المراد بالملکه فی کلام من اعتبرها فی العداله، فإن بـذلک ترتفع المخاصـمه من البین و تقع المصالحه بین الطرفین. و الّذی یسـهّل الخطب أن الروایه ضـعیفه السـند و غیر قابله للاستدلال بها علی شی ء.

بقی فی المقام أمران

أحـدهما: لاـ کلام و لا شـبهه فی أن الکبائر و هی الّتی أوعـد اللّه علیها النار فی کتابه کما فی الروایه المتقـدمه هادمه للعـداله و مانعه عن

تحققها، و أما الصغائر فهل هی کالکبائر أو لا؟ فیه کلام بین الأعلام.

العداله و الصغائر

المعروف أن الصغائر غیر قادحه فی العداله إلّا بالإصرار علی ارتکابها، فإن

....

الإصرار علی الصغیره بنفسه من الکبائر و لا صغیره مع الإصرار. و مقتضی إطلاق کلام الماتن فی المقام أن العداله یعتبر فیها التجنب عن کل من الصغائر و الکبائر و أن ارتکاب أی منهما قادح فی تحققها. و ذکر فی المسأله الثانیه عشره من شرائط إمام الجماعه أن المعتبر فی العداله عدم الإصرار علی الصغائر لا عدم ارتکابها أصلًا، و هما کلامان متنافیان و ما أفاده فی المقام هو الصحیح، و لا فرق بین المعاصی الکبیره و الصغیره و أن ارتکاب أیه معصیه ینافی العداله و الاستقامه فی جاده الشرع.

و یدلنا علی ذلک ملاحظه نفس العداله بمفهومها، حیث إن ارتکاب المعصیه علی إطلاقها انحراف عن الجاده و تعد و طغیان و خروج عن زی العبودیه، و مانع عن کون مرتکبها خیّراً أو مأموناً أو عفیفاً أو غیر ذلک من العناوین المتقدمه بلا فرق فی ذلک بین الصغائر و الکبائر، و کذلک الحال بالإضافه إلی ستر العیوب لو تمت الروایه المتقدمه فإن ارتکاب الصغائر ینافی ستر العیوب و لا یتصف مرتکبها بأنه ساتر لعیوبه فإن المعصیه من العیوب و کیف لا یکون معصیه اللّه سبحانه عیباً و هی خروج عن وظیفه العبودیه. فإذا فرضنا مثلًا أن أحداً یتطلع دار جاره و ینظر إلی من یحرم علیه النظر إلیه، سلب ذلک عنه العفه و المأمونیه و الخیر و الصلاح فلا یقال إنه عفیف أو مأمون أو خیّر، مع أنه من الصغائر التی لم یتوعد علیها بالنار

فی الکتاب. إذن نفس العداله بمفهومها یقتضی عدم الفرق بین الکبائر و الصغائر.

و من هنا ذهب جمع إلی أن المعاصی کلّها کبیره فی نفسها فإن معصیه الکبیر کبیره علی کل حال، و إنما تقسّم المعاصی إلی الصغائر و الکبائر من جهه مقایستها بما هو أعظم منها، و ذلک لوضوح أن معصیه الزنا أکبر و أعظم من معصیه الغیبه، کما أن معصیه قتل النفس المحترمه أعظم من معصیه الزنا و هکذا. و علی الجمله المعاصی منافیه للعداله بإطلاقها، هذا.

و استدل لما ذهب إلیه المشهور من أن الصغائر غیر قادحه فی العداله بوجوه:

الأوّل: و هو العمده روایه عبد اللّه ابن أبی یعفور المتقدمه «۱» لما ورد فیها من قوله: «و تعرف باجتناب الکبائر الّتی أوعد اللّه علیها النار» بتقریب أن الاجتناب عن

---

(۱) راجع ص ۲۲۰.

....

الصغائر أیضاً لو کان معتبراً فی العداله لم یکن للحصر باجتناب الکبائر وجه.

و یرد علی ذلک: أن الاستدلال بها إنما یتم فیما لو حملنا فیها المعرّف علی المعرّف المنطقی و قلنا إن حقیقه العداله و ماهیتها هو اجتناب الکبائر، فإن الاجتناب عن الصغائر أیضاً لو کان مقوّماً للعداله لم یکن للحصر باجتناب الکبائر وجه، إلّا أنّا ذکرنا أن المعرّف أُصولی لغوی فالاجتناب عن الکبائر و المعروفیه بالفقه و الستر و غیر ذلک مما ورد فی الروایه دوال و کواشف عن العداله، و علیه فلا مانع من أن یکون الاجتناب عن الکبائر معرّفاً و کاشفاً عن العداله و یکون الاجتناب عن الصغائر أیضاً معتبراً فی العداله، و ذلک لأن المعرّف إنما یعتبر عند الشک و التردد، و إلّا فمع العلم مثلًا بأن الرجل یشرب الخمر خفاء أو

أنه كافر باللّه حقيقه و إنما غش المسلمين بإظهاره الإسلام عندهم، لا معنى لجعل حسن الظاهر و المعروفيه بما ورد فى الروايه معرّفاً و كاشفاً عن العداله، فعلى ذلک إذا علمنا انه يرتكب الصغائر جزمنا بفسقه و انحرافه عن جاده الشرع و لم يترتب أثر على المعرّف بوجه. و إذا لم نعلم بارتكابه لها و شككنا فى عدالته و فسقه، كانت المعروفيه بالستر و العفاف و اجتنابه الكبائر معرّفان و كاشفان عن عدالته هذا.

على أن الروايه قد ورد فى ذيلها: «و الدلاله على ذلک كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه» و معنى ذلک أن الستر لجميع العيوب معتبر فى استكشاف العداله. و من البديهى أن النظر إلى الأجنبيه و لا سيما فى مجامع الناس من العيوب، و كيف لا فإنه معصيه للّه و إن لم يتوعد عليه بالنار فى الكتاب، فإذا لم يكن ساتراً لعيبه لم تشمله الروايه فى نفسها. و على الجمله الروايه بنفسها تدلنا على أن الاجتناب عن الصغائر معتبر فى العداله، لعدم صدق الساتر للعيوب مع ارتكاب الصغائر و مع عدمه لا طريق لنا إلى استكشاف اجتنابه عن الكبائر، لأنه مع الإتيان بالصغيره يحتمل أن يأتى بالكبيره أيضاً. إذن استكشاف أن الرجل مجتنب عن الكبائر منحصر بما إذا ستر جميع عيوبه، فالروايه بنفسها يقتضى اعتبار الاجتناب عن كل من الصغيره و الكبيره «۱».

---

(۱) و قد قدمنا [فى ص ۲۶۳] أنها ضعيفه السند و غير صالحه للاستدلال بها على شى ء.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۲۲۹

....

الثانى: أن الصغائر مورد لعفو اللّه سبحانه و قد وعد العفو عنها على تقدير التجنب عن الكبائر و قال عزّ من قائل إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبٰائِرَ مٰا تُنْهَوْنَ عَنْهُ

نُكَفِّرْ عَنْكَمْ سَيِّئٰاتِكَمْ ... «١» و مع الوعد بالعفو عن الصغيره على التقدير المذكور كان ترك الكبائر كالتوبه مانعاً عن العقاب، فلا يمكن أن يكون ارتكابها موجباً للفسق و منافياً للعداله و ذلك لأن التوبه و هى رافعه للمعصيه و عقابها فإن التائب من ذنب كمن لا ذنب له لا تجتمع مع الفسق أى لا تضر معها المعصيه، بالعداله فما ظنك بالاجتناب عن الكبائر الّذى دافع للمعصيه و العقاب، لأنه يوجب العفو من الابتداء فهو لا يجتمع مع الفسق، و لا تضر معه المعصيه بالعداله بطريق أولى، فإن ارتفاع الفسق بالدفع أولى من ارتفاعه بالرفع، و العداله تزول بالكبيره و تعود بالتوبه، و لكنها لا تزول بالصغيره من الابتداء.

و فيه: أوّلًا: منع التلازم بين العفو عن المعصيه و عدم الفسق، فإن الفسق كما اتضح فى تفسير العداله هو الخروج عن وظيفه العبوديه و الانحراف عن الجاده، و العفو عنه أمر آخر غير مانع عن كونه فسقاً و انحرافاً، فإن للّه سبحانه أن يعفو عن أعظم المعاصى تفضلًا أو لشفاعه نبى أو وصى أو مؤمن أو لصدقه تصدّق بها أو إحسان صنعه أو لغير ذلك من أسباب العفو و الغفران، إلّا أن العفو عن أى معصيه لا يمنع عن حصول الفسق بارتكابها. و يتضح ما ذكرناه بملاحظه الموالى العرفيه و عبيدهم، أ فلا يعدّون مخالفه العبد و عصيانه لسيده عصياناً و تمرداً إذا كان السيد ممن لا يعاقب عبده بوجه؟ فإن العفو شى ء و الفسق و الانحراف بارتكاب الصغيره شى ء آخر، فلا تلازم بين العفو و عدم الفسق أبداً.

و ثانياً: هب أن العفو مانع عن الفسق، إلّا أنه لا سبيل لنا إلى إحراز ذلك فى من

يرتكب الصغائر، فإن العفو عنها قد علق فی الكتاب العزيز علی اجتناب الكبائر و من أين لنا إحراز أن مرتكب الصغيره لا يرتكب الكبـائر طيله حيـاته. و ذلک فإن المراد بقوله عزّ من قائل إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبٰائِرَ ... ليس هو الاجتناب عنها آناً ما، لأنه أمر حاصل لكل شخص حتی لأفسق الفسقه بل المراد به الاجتناب عنها أبداً. نعم، لا

---

(١) النساء ۴: ٣١.

....

يضـر ارتكابهـا إذا نـدم و تـاب، و هـذا ممـا لاـ سبيل لنا إلی إحرازه، و من المحتمل أن يرتكب فاعل الصـغيره الكبيره أيضاً بعد ذلک، و معه لا عفو عن الصغيره، إذن يكون الصغائر كالكبائر مانعه عن العداله.

لا يقال: إن استصحاب عدم ارتكابه الكبائر طيله حياته هو المحقق لشرط العفو عن الصغائر و هو المثبت لعدالته.

فإنه يقال: إن استصـحاب عدم الارتكاب إنما يفيد فی إحراز عدم ارتكابه المحرمات و أما الواجبات إذا شـككنا مثلًا أنه يخمّس أو لا يخمّس أو يصـلی أو يحج أو غير ذلک من الواجبات، فاستصحاب العدم ينتج العكس لاقتضائه عدم الإتيان بالواجبات إذن لاـ سبيـل لنـا إلی إحراز أن الرجل لا يرتكب الكبائر، و مع عـدم إحرازه لا يمكن التمسک بالعموم لأنه من الشـبهات المصـداقيه حينئذٍ.

الثـالث: مـا ذكره المحقق الهمـدانی (قـدّس سرّه) حيث إنه بعـد مـا ذهب إلی أن العـداله هی الاسـتقامه فی جـاده الشـرع، و أن ارتكاب المعصـيه خروج عن جادته و لم يفرّق فی ذلک بين الكبائر و الصـغائر، فصّل فی الصغائر بين ما كان صدورها عن عمد و التفات تفصيلی إلی حرمتها، فإنها حينئذٍ كالكبائر فادحه فی العداله، و بين ما إذا صدرت لا عن التفات إلی حرمتها كما

إذا صدرت غفله أو لعذر من الأعذار العرفيه، و ذكر أنها غير قادحه فى العداله وقتئذٍ.

و حاصل ما ذكره فى تقريبه موضّحاً: أن ارتكاب الصغائر قد يكون مع العمد و الالتفات إلى حرمتها و كونها معصيه من دون أن يكون هناک أى عذر من الأعذار العرفيه من خجل أو حياء و نحوهما، و لا شبهه أنه حينئذٍ يوجب الفسق و الانحراف عن جاده الشرع فهو مناف للاستقامه فيها. و قد يكون ارتكابها مستنداً إلى عدم الالتفات إلى حرمتها حال الارتكاب، لأن الذنوب الّتى ليست فى أنظار الشرع كبيره قد يتسامحون فى أمرها فكثيراً ما لا ـ يلتفتون إلى حرمتها، أو يلتفتون إليها إلّا أنهم يكتفون فى ارتكابها بأعذار عرفيه مسامحه كترک الأمر بالمعروف، و الخروج عن مجلس الغيبه و نحوها حياءً، أو لاستدعاء صديق و نحوها مع كونهم كارهين لذلک فى نفوسهم، و الظاهر عدم كون مثل ذلک منافياً لاتصافه بالفعل عرفاً بكونه من أهل

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٣١

....

الستر و العفاف و الخير و الصلاح و غير ذلک من العناوين المعلّق عليها قبول شهادته فى أخبار الباب.

و أما الكبائر مثل الزنا، و اللواط، و شرب الخمر، و قتل النفس، و نظائرها مما يرونها كبيره، فإنها غير قابله عندهم للمسامحه، و لا يقبلون فيها الاعتذار بالأعذار العرفيه من خجل و استدعاء صديق و نحوهما. فالّذى يعتبر فى تحقق وصف العداله أن يكون الشخص مجتنباً عن كل ما هو كبيره شرعاً أو فى أنظار أهل العرف، و كذا الصغائر الّتى يؤتى بها مع الالتفات إلى حرمتها من غير استناده إلى شى ء من الأعذار العرفيه دون الصغائر الّتى لا يلتفت إلى حرمتها أو يستند ارتكابها إلى

معذّر عرفی فإن تلک المعصیه کلا معصیه بالنظر العرفی و تسامحاتهم، حیث إن مفهوم العداله و الفسق کسائر المفاهیم الّتی یغتفر فیها التسامحات العرفیه، کما فی إطلاق الصاع من الحنطه علی الحنطه المدفوعه فطره المشتمله علی شی ء یسیر من ترب أو تبن و نحوه مما یتسامح فیه، و إطلاق الماء علی ما لیس بماء خالص حقیقه لاختلاطه بشی ء من الملح أو التراب أو غیرهما، و الذهب علی ما امتزج بغیره من الصفر و نحوه مما یخرجه عن الخلوص، إلی غیر ذلک مما یراه العرف مصداقاً لشی ء توسعه فی المفهوم مع أنه لیس بمصداق له عقلًا و حقیقه.

و علی الجمله أن حکمهم متبع فی تشخیص موضوعات الأحکام، و إن کان مبنیاً علی هذا النحو من المسامحات الغیر الموجبه لکون الإطلاق مجازیاً فی عرفهم. اللّهُمَّ إلّا أن یدل دلیل شرعی علی خطئهم فی مسامحتهم، کما فی الکبائر الّتی یستصغرها العرف و یتسامحون فی أمرها أی یرونها صغیره کالکذبه فی مقام المزاح أو الغیبه أو غیرهما مما یعدّونه صغیره لدی العرف و هو من الکبائر واقعاً، فإن ارتکاب مثلها موجب للفسق و الانحراف، و تلک الموارد من باب تخطئه الشرع للعرف، و هذا بخلاف الصغائر لما عرفت من أنه من باب التوسعه فی المفهوم، و الأنظار المسامحیه العرفیه متبعه فیها کما مرّ «۱».

و لا یخفی أن ما أفاده (قدّس سرّه) لا یرجع إلی محصّل و ذلک لأن العداله بمفهومها

---

(۱) مصباح الفقیه (الصلاه): ۶۷۵.

....

أمر یعرفه کل عارف باللسان، و أنها کما بیّناه عباره عن الاستقامه العملیه فی جاده الشرع، و الأنظار العرفیه و تسامحاتهم إنما تتبع فی مفاهیم الألفاظ، فإن التوسعه و

التضـييق فى اسـتفاده المفـاهيم من ألفاظها راجعان إلى العرف، و من هنا نرتب آثار الماء على المياه الممتزجه بالزاج و الجص و غيرهما مما لا يخلو منه الماء عاده، و كذا آثار الذهب على ما هو ذهب و غيره، و ذلك لأن مفهوم الماء و الذهب عند إطلاقهما أعم من الخالص و الخليط بغيرهما بمقدار يسير. و أما تطبيق المفاهيم العرفيه على مصاديقها و مواردها فلم يقم فيه أيّ دليل على اعتبار النظر العرفى و فهمه. و قـد ذكرنا أن مفهوم العداله أمر يعرفه أهل اللسان، و مع وضوح المفهوم المسـتفاد من اللفظ لا يعبأ بالتسامحـات العرفيه فى تطبيقه على مصـاديقه، و من هنـا لاـ يعتنى بتسامحـاتهم فى المفاهيم المحـدده كثمانيه فراسـخ فى السـفر الموضوع لوجوب القصـر فى الصـلاه، و سـبعه و عشرين شبراً فى الكر و نحوهما، حيث يعتبر فى القصر أن لا يكون المسافه أقل من ثمانيه فراسـخ و لو بمقـدار يسـير لا يضـر فى إطلاق الثمانيه لـدى العرف، و كـذا يعتبر فى الكر أن لا يكون أقل من سـبعه و عشـرين شبراً و لو بإصـبع و هكـذا. و حيث إن مفهوم العـداله أمر غير خفى فلاـ منـاص من أن ينطبق ذلك على مصاديقه انطباقاً حقيقياً عقلياً، و لا يكفى فيه التطبيق المسامحى العرفى بوجه.

و على هـذا نقول: إذا كـان ارتكاب الصـغيره لا عن عـذر و غفله فلا شـبهه فى أنه يوجب الفسق و الانحراف، و يمنع عن صـدق الخيّر و العفيف و الكـاف بطنه و غيرهـا من العنـاوين الوارده فى الأخبـار. و أمـا إذا كـان عن غفله فلاـ كلام فى أن ارتكابها غير مضر للعداله، لأنه من الخطأ المرفوع فى الشريعه المقدسه

من دون فرق فی ذلک بین الکبائر و الصغائر.

و أما إذا کان عن عذر عرفی فإن بلغ ذلک مرتبه یراه الشارع أیضاً عذراً فی الارتکاب، کما إذا بلغ مرتبه العسر و الحرج، نظیر ما لو قدّم له الظالم ماءً متنجّساً و هدّده بضربه أو هتکه أو إخراجه عن البلد علی تقدیر مخالفته، جاز له ارتکابه و لم یکن ذلک موجباً للفسق و الانحراف أیضاً بلا فرق فی ذلک بین الکبیره و الصغیره. و أما لو لم یبلغ العذر العرفی مرتبه یراه الشارع معذّراً فلا مناص من الحکم بحرمه ارتکابه

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۲۳۳

....

و عصیانه و استلزامه الفسق و الانحراف، و عدّ العرف ذلک معذّراً و تسامحهم فی عدّ ارتکابه معصیه لا یترتب علیهما أثر شرعی أبداً.

إذن الصحیح أن ارتکاب المعصیه کبیره کانت أم صغیره تستتبع الفسق و الانحراف و ینافی العداله سواء استند إلی عذر عرفی أم لم یستند، هذا کلّه فی عدم الفرق بین المعاصی فی استلزامها الانحراف الّذی هو ضد العداله، و أما تقسیمها إلی الکبیره و الصغیره و بیان الفارق بینهما فیأتی الکلام فیه عند تعرض الماتن له فی التکلم علی صلاه الجماعه و اعتبار العداله فی الإمام إن شاء اللّه.

الأمر الثانی: فی اشتراط المروّه فی العداله و عدمه.

العداله و المروّه

المعروف علی ما نسب إلیهم أن ارتکاب خلاف المروّه مما یقدح فی العداله فیعتبر فیها أن لا یرتکب المکلّف شیئاً ینافی مروّته بأن لا یرتکب ما یخالف العاده المتعارفه و ما یعدّ عیباً لدی الناس، و إن لم یکن محرّماً شرعیاً فی نفسه کما إذا خرج أحد الأعلام حافیاً إلی الأسواق أو جلس فی الطرقات أو ارتکب غیر ذلک مما

ينافى عاده الناس. و يختلف هذا باختلاف الأماكن و البلدان، فقد يكون الخروج إلى السوق مثلًا من دون عمامه عيباً فى بلد و لا يكون عيباً فى بلد آخر، فمع ارتكاب ما يعدّ عيباً فى ذلك المحل لا بدّ من الحكم بزوال العداله. نعم، لا يتصف الرجل بذلك بالفسق لأنه لم يرتكب شيئاً من المحرّمات و لم ينحرف عن جاده الشرع، فلا يترتب عليه الآثار المترتبه على الفسق كما لا يترتب عليه الآثار المترتبه على العداله.

و الصحيح أن ارتكاب خلاف المروّه غير مضرّ بالعداله، لأن ما استدل به على اعتبارها فى العداله أمران كلاهما ضعيف، و لا سيما أن القائلين باعتبارها ممن ذهبوا إلى أن الصغائر غير قادحه فى العداله، و لعمرى أنه من العجائب حيث إن ذهاب العداله بارتكاب أمر مباح قد رخّص الشارع فى الإتيان به، و عدم ذهابها بارتكاب ما منع عن ارتكابه عجيب.

و كيف كان فقد استدل على اعتبار المروّه بأمرين:

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۲۳۴

....

أحدهما: ما ورد فى روايه ابن أبى يعفور المتقدمه «۱» من قوله (عليه السّلام): «و الدليل على ذلك أن يكون ساتراً لجميع عيوبه ...» و ذلك بتقريب أن العيوب فيها مطلقه فتعم العيوب العرفيه و الشرعيه، فإذا ارتكب المكلف ما هو عيب لدى العرف فلا يصدق أنه ساتر لجميع عيوبه، فلا يمكن الحكم بعدالته.

و يدفعه: أنها و إن كانت مطلقه فى نفسها إلّا أن مقتضى مناسبه الحكم و الموضوع و كون الإمام (عليه السّلام) هو الملقى للكلام قرينه متصله ظاهره فى صرفها إلى العيوب و النقائص الشرعيه، لأن كونه صادراً من الإمام (عليه السّلام) يقتضى أن يراد بها ما هو العيب لدى الشارع لا ما

هو كذلك لدى الغير. إذن لا يكون ارتكاب ما هو خلاف المروّه منافياً للعداله بوجه.

و ثانيهما: أن من لم يخجل من الناس و لم يستحى عن غير اللّه سبحانه بأن لم يبال بالنقائص العرفيه لم يخجل و لم يستحى من اللّه و ذلك لأن عدم مبالاته بتلك الأُمور يكشف عن أنه ممن لا حياء له.

و فيه: أن عدم مبالات الإنسان بالأُمور الدارجه لدى الناس و عدم استحيائه و خجله عن غير اللّه سبحانه لا كاشفيه له عن عدم استحيائه من اللّه، و ذلك لأنه قد يكون ذلك مستنداً إلى كونه متفانياً فى اللّه و فى الأُمور الأُخرويه و متمحّضاً فيما يرجع إلى النشأه الباقيه، و لأجله لا يعتنى بغير اللّه جلت عظمته و لا يهمه الأُمور الدنيويه و لا يبالى بما هو ممدوح أو مذموم لدى الناس، و معه كيف يكون عدم مبالاته بالأُمور المتعارفه و الدنيويه كاشفاً عن عدم خجله و استحيائه من اللّه سبحانه. إذن لا تلازم بين الأمرين. و الإنصاف أن هذا الوجه أضعف من سابقه، و على الجمله أن ارتكاب ما ينافى المروّه غير قادح للعداله.

نعم، ارتكاب ما يعدّ خلاف المروّه قد يكون أمراً غير مناسب للمرتكب بل هتكاً فى حقه، كما إذا خرج أحد المراجع العظام إلى الأسواق بلا عباء أو جلس فى الطرقات، أو دخل المقاهى و بالأخص إذا اقترنه بعض الأُمور غير المناسبه، فإنه

---

(١) راجع ص ٢٢٠.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٣٥

[كاشفيه حسن الظاهر]

و تعرف بحسن الظاهر الكاشف عنها علماً أو ظنا (١).

لا شبهه فى أنه هتك فى حقه و موجب لسقوطه عن الأنظار، و مثله ينافى العداله لا محاله إلّا أنه لا لأنه خلاف المروّه و

التعارف بل من جهه أنه محرّم شرعاً، إذ كما يحرم على المكلف أن يهتك غيره كذلك يحرم عليه أن يهتك نفسه، لأنه أيضاً مؤمن محترم. و أما إذا كانت العيوب العرفيه غير مستلزمه للهتك فلا دليل على أن عدم ارتكابها معتبر فى العداله.

كاشفيه حسن الظاهر

(۱) الكلام فى ذلك يقع فى موضعين:

أحدهما: أن حسن الظاهر هل يكشف عن العداله فى الجمله أو لا؟

و ثانيهما: أن كاشفيه حسن الظاهر مقيّده بما إذا أوجبت العلم أو الظن بالملكه و لو بمعنى الخوف النفسانى من اللّه كما فى كلام جمله من الأعلام و منهم الماتن (قدّس سرّه) حيث قال: حسن الظاهر يكشف عن الملكه علماً أو ظنا. أو أن كاشفيته غير مقيّده بشى ء، و أنه كاشف عن العداله مطلقاً أفادت العلم أو الظن بالملكه أم لم تفد، بل و مع الظن بعدم الملكه أيضاً؟

أما الموضع الأول: فالصحيح كما هو المعروف بينهم أن حسن الظاهر كاشف عن العداله، و هذا مضافاً إلى أنه المتسالم عليه بين الأصحاب و أنه لولاه لم يمكن كشف العداله و لو بالمعاشره، لاحتمال أن يكون الآتى بالواجبات غير قاصد للقربه بل و غير ناوٍ للواجب، فلا يمكن الحكم بأن المكلف أتى بالواجب إلّا من جهه حسن الظاهر يمكن أن يستدل عليه بجمله من الأخبار:

منها: صحيحه عبد اللّه بن المغيره قال: «قلت لأبى الحسن الرضا (عليه السّلام): رجل طلّق امرأته، و أشهد شاهدين ناصبيين قال: كل من ولد على الفطره و عرف بالصلاح فى نفسه جازت شهادته» «۱».

---

(۱) وسائل الشيعه ۲۷: ۳۹۳/ أبواب الشهادات ب ۴۱ ح ۵.

....

و منها: موثقه أبى بصير عن أبى عبد اللّه (عليه السّلام) قال: «لا

بأس بشهاده الضيف إذا كان عفيفاً صائناً» «۱».

و منها: صحيحه حريز عن أبی عبد اللّه (علیه السّلام): «فی أربعهٍ شهدوا علی رجل محصن بالزنا فعدل منهم اثنان، و لم یعدل الآخران، فقال: إذا کانوا أربعه من المسلمین لیس یعرفون بشهاده الزور أُجیزت شهادتهم جمیعاً ...» «۲» إلی غیر ذلک من الروایات. فإنها دلتنا علی أن من حَسن ظاهره و لم یکن معروفاً بشهاده الزور و نحوها من المحرمات حکم بعدالته و رتب علیها آثارها، و إن لم یتحقق لنا حاله بأزید من ذلک بحیث احتملنا ارتکابه المعاصی واقعاً.

ثمّ إن هناک جمله أُخری من الروایات استدل بها علی أن حسن الظاهر کاشف عن العداله، إلّا أنها لمکان ضعفها سنداً أو کونها ظاهره فی أصاله العداله لا کاشفیه حسن الظاهر عن العداله، غیر صالحه للاستدلال بها فی المقام و من هنا نجعلها مؤیده للمدعی و إلیک بعضها:

منها: ما رواه یونس بن عبد الرحمن عن بعض رجاله عن أبی عبد اللّه (علیه السّلام) قال: «سألته عن البینه إذا أُقیمت علی الحق أ یحل للقاضی أن یقضی بقول البینه؟ فقال: خمسه أشیاء یجب علی الناس الأخذ فیها بظاهر الحکم: الولایات و المناکح، و الذبائح، و الشهادات، و الأنساب، فإذا کان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته، و لا یسأل عن باطنه» «۳» و هی ضعیفه بإرسالها.

و منها: ما رواه إبراهیم بن زیاد الکرخی عن الصادق جعفر بن محمد (علیه السّلام) قال: «من صلّی خمس صلوات فی الیوم و اللیله فی جماعه فظنوا به خیراً و أُجیزوا شهادته» «۴» و هی ضعیفه بجعفر بن محمد بن مسرور «۵» و غیره من المجاهیل.

---

(۱) وسائل الشیعه ۲۷: ۳۹۵/ أبواب الشهادات ب ۴۱

ح ۱۰.

(۲) وسائل الشیعه ۲۷: ۳۹۷/ أبواب الشهادات ب ۴۱ ح ۱۸.

(۳) وسائل الشیعه ۲۷: ۳۹۲/ أبواب الشهادات ب ۴۱ ح ۳.

(۴) وسائل الشیعه ۲۷: ۳۹۵/ أبواب الشهادات ب ۴۱ ح ۱۲.

(۵) نعم احتمل الوحید (قدّس سرّه) فی التعلیقه انه جعفر بن محمد بن قولویه لأن قولویه اسمه مسرور، فإن النجاشی ذکر فی ترجمه علی بن محمد بن جعفر بن موسی بن مسرور أنه روی عنه أخوه جعفر بن محمد بن قولویه [رجال النجاشی: ۲۶۲/ ۶۸۵].

و لکن هذا الاحتمال بعید جدّاً، فإن علی بن محمد بن جعفر بن موسی بن مسرور لم یسمع منه علی ما ذکره النجاشی، و جعفر بن محمد بن قولویه لم یرو عن علی بن محمد بن جعفر بن موسی بن مسرور، و إنما روی کتابه عن أخیه علی کما روی عن أخیه فی کامل الزیارات کثیراً، و لیس فی کلام النجاشی أن جعفر بن محمد بن قولویه روی عن أخیه علی بن محمد بن جعفر بن موسی بن مسرور و علیه لم یثبت أن قولویه اسمه مسرور، بل الثابت خلافه.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۲۳۷

....

و منها: روایه علقمه قال: «قال الصادق (علیه السّلام) و قد قلت له: یا ابن رسول اللّه أخبرنی عمّن تقبل شهادته و من لا تقبل؟ فقال: یا علقمه کل من کان علی فطره الإسلام جازت شهادته. قال فقلت له: تقبل شهاده مقترف بالذنوب؟ فقال: یا علقمه لو لم تقبل شهاده المقترفین للذنوب لما قبلت إلّا شهاده الأنبیاء و الأوصیاء لأنهم المعصومون دون سائر الخلق، فمن لم تره بعینک یرتکب ذنباً، أو لم یشهد علیه بذلک شاهدان فهو من أهل العداله و الستر و شهادته مقبوله

...» «۱» و هی ضعیفه بعلی ابن محمد بن قتیبه، علی أنها تناسب أصاله العداله لا کاشفیه حسن الظاهر عن العداله کما لا یخفی. إلی غیر ذلک من الروایات.

اعتبار المعاشره و عدمه:

هل تعتبر المعاشره فی کاشفیه حسن الظاهر عن العداله؟ أو أن مجرد کون الرجل ساتراً لعیوبه، متعاهداً للحضور فی جماعه المسلمین و نحو ذلک مما یجمعه حسن الظاهر کاف فی استکشاف عدالته، و إن لم نعاشره بوجه؟

قد یقال باعتبار المعاشره فی کاشفیته و یستدل علیه بوجهین:

أحدهما: أن ستر العیوب إنما یتحقق فی موارد کانت معرضاً للظهور أی فی مورد قابل للظهور، نظیر الأعدام و الملکات لوضوح أنها لو لم تکن قابله للظهور فهی متستره فی نفسها، لا أن المکلف قد سترها، فعدم ظهورها لأجل فقدان المقتضی لا من جهه المانع و هو الستر، و إحراز أن المکلف قد سترها فی مورد کانت معرضاً

---

(۱) وسائل الشیعه ۲۷: ۳۹۵/ أبواب الشهادات ب ۴۱ ح ۱۳.

....

للظهور لا یتحقق إلّا بالمعاشره، فإنه لولاها لم یعلم کونها فی مورد قابل للظهور. إذن لا بدّ من المعاشره و المصاحبه بمقدار لو کان فی المکلف نقص دینی لظهر، فهی معتبره فی کاشفیه حسن الظاهر عن العداله.

و ثانیهما: موثقه سماعه عن أبی عبد اللّه (علیه السّلام) قال: «من عامل الناس فلم یظلمهم و حدّثهم فلم یکذبهم و وعدهم فلم یخلفهم کان ممن حرمت غیبته و کملت مروءته و ظهر عدله و وجبت اخوّته» «۱» و بهذا المضمون روایتا الخصال عن عبد اللّه بن أحمد الطائی عن أبیه «۲» و عیون الأخبار «۳» ترکنا نقلهما لضعف إسنادهما، لدلالتها علی أن العداله تتوقف علی عدم ارتکاب الأُمور المذکوره فیها

بعد المعامله و التحدیث و المواعده، و هی کما تری تتوقف علی المعاشره.

و یرد علی الوجه الأول: أن ستر العیوب یکفی فی صدقه و تحققه أن یسترها المکلف فی حضوره لجماعه المسلمین مثلًا و عدم ارتکابه ما ینافی ذلک قبل إقامه الجماعه و بعدها و هو بمرأی من المسلمین، لأنه قد یبتلی قبلها أو بعدها بما هو مورد للظهور فإذا ستر عیوبه و لم یرتکب أمراً ینافی عدالته، صدق أنه حَسن الظاهر و أنه ساتر لجمیع عیوبه فلا یحتاج کاشفیه الستر إلی أزید من ذلک بوجه.

و أما الوجه الثانی: فیرد علیه:

أوّلًا: أن الموثقه أجنبیه عن المدعی، حیث إنها لم تدل علی أن العادل لا بدّ له من أن یعامل الناس فلا یظلمهم و یحدّثهم فلا یکذبهم و یواعدهم فلا یخلفهم، لأن عدم ارتکاب الظلم و الکذب و خلف الوعد متفرع علی الأفعال المذکوره فی الموثقه تفرع النتیجه علی الشرط، بأن یعاملهم و یکون نتیجه معاملته عدم ظلمهم، و یحدّثهم و تکون نتیجته أن لا یکذبهم و هکذا نظیر القضایا الشرطیه، و لم تدل علی أن ارتکاب الأفعال المذکوره معتبر فی حصول العداله. و بعباره واضحه أن قوله (علیه السّلام) «من عامل الناس ....» فی قوه قوله: من ترک ظلم الناس علی فرض معاملتهم. و لم

---

(۱) وسائل الشیعه ۱۲: ۲۷۸/ أبواب أحکام العشره ب ۱۵۲ ح ۲.

(۲) وسائل الشیعه ۲۷: ۳۹۶/ أبواب الشهادات ب ۴۱ ح ۱۵.

(۳) المصدر السابق.

....

یرتکب الکذب علی تقدیر تحدّثهم و هکذا، فالمعامله و التحدّث و المواعده کالمقدّمه و التوطئه لترک الظلم و الکذب و خلف الوعد، لا أنها أُمور مطلوبه فی نفسها و معتبره فی

تحقق العداله، إذ من البيّن عدم توقفها على شـى ء من الأفعال المذكوره، و لم يقل أحد أن العداله لا تتحقق إلّا بالتحديث للناس أو مواعـدتهم و معاملتهم بحيث لو لم تصـدر منه لم يحكم بعدالته، فلا دلاله للموثقه على أن المعاشـره معتبره فى العداله، و إنما تـدلنا على أن من صـدر منه تلـك الأفعال و لم يرتكب الظلم و الكـذب و خلف الوعـد فهو محكوم بالعـداله و معه لا تنافى بين الموثقه و الروايات المتقـدمه الداله على أن حسن الظاهر يكشف عن العداله، و إن لم تكن هناك أيه معاشـره فى البين، كما إذا كان منزوياً لا يشاهد إلّا فى أوقات الصلاه.

و ثانيـاً: أن الموثقه لا دلاله لها بوجه على حصـر العـداله فى من عامل الناس و لم يظلمهم ... فإنها إنما تـدل على أن من لم يظلم الناس إذا عاملهم ... فهو ممن كملت عدالته و تمت مروّته، و لا تنفى العداله عن غيره إذا وجد سـبب من أسبابها، كما إذا تعاهد حضور الجماعه و ستر عيوبه، فإن مقتضى روايه ابن أبى يعفور المتقدمه أنهما كاشفان عن العداله كما مرّ، فلا تنافى بين الموثقه و الأخبـار المتقـدمه و روايه ابن أبى يعفور. فمقتضـى الجمع بين الأخبار الثلاث على تقـدير صـحه الأخيره أن يقال: العـداله إنما تسـتكشف بأحـد أمرين: إمـا حضور الجماعه و تعاهـد الصـلوات فى أوقاتها و ستر العيوب، و إما عـدم الظلم و الكـذب و خلف الوعد عند الابتلاء بالمعاشـره بالمعامله و التحدّث و المواعده. إذن لم يدلنا دليل على أن المعاشـره معتبره فى اسـتكشاف العداله بحسن الظاهر، هذا كلّه فى الموضع الأول.

أما الموضع الثانى: فالصحيح أن كاشفيه حسن الظاهر عن العداله لا

يعتبر فيها إفادته العلم أو الظن بالملكه و لو بمعنى الخوف النفسانى من اللّه، بحيث لو ظننا أن حسن الظاهر فى مورد مستند إلى الرياء أو غيره من الدواعى غير القربيه أيضاً قلنا باعتباره و كشفه عن العداله، و ذلك لعدم الدليل على أن كاشفيه حسن الظاهر مقيّده بما إذا أفادت العلم أو الظن بالملكه فهو تقييد للروايات المتقدمه من غير مقيد.

و ما استدل به على ذلك روايتان:

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۲۴۰

....

إحداهما: مرسله يونس بن عبد الرحمن المتقدمه «۱» «إذا كان ظاهره مأموناً جازت شهادته». نظراً إلى أن كون الظاهر مأموناً بمعنى كونه مطابقاً للواقع فحسن الظاهر إنما يكشف عن العداله إذا حصل لنا الوثوق بكونه مطابقاً للواقع، و هذا معنى كشف الظاهر عن الملكه علماً أو ظنا.

و ثانيتهما: ما رواه الكلينى بإسناده عن أبى على بن راشد قال: «قلت لأبى جعفر (عليه السّلام) إن مواليك قد اختلفوا فأُصلى خلفهم جميعاً؟ فقال: لا تصل إلّا خلف من تثق بدينه» «۲» و فى روايه الشيخ «إلّا خلف من تثق بدينه و أمانته». لدلالتها على عدم جواز الصلاه إلّا خلف من يوثق بدينه، و معه لا يكون حسن الظاهر كاشفاً عن العداله إلّا إذا علمنا أو ظننا كونه مطابقاً للواقع و إلّا كيف يحصل الوثوق بدينه.

و لا يمكن المساعده على شى ء من الروايتين.

أما الروايه الأُولى فلأنها ضعيفه السند بإرسالها، و قاصره الدلاله على المدعى حيث إن المأمونيه جعلت وصفاً لظاهر الرجل، و معنى ذلك أن يكون ظاهره ظاهراً موثوقاً به بأن يرى عاملًا بالوظائف الشرعيه مرتين أو ثلاثاً أو أكثر ليظهر حسن ظاهره و عدم ارتكابه المعاصى و المحرمات، فإن ذلك لا يظهر برؤيته كذلك

مره واحده. و ليست المأمونيه صفه لواقعه كى نطمئن أن ظاهره مطابق للواقع و غير متخلف عنه.

و أما الروايه الثانيه فلأنها أيضاً ضعيفه السند بسهل بن زياد الواقع فى كلا طريقى الكلينى و الشيخ، و ما ذكره بعضهم من أن الأمر فى سهل سهل ليس بشى ء، بل الأمر فى سهل ليس بسهل على ما مرّ منا غير مرّه فلاحظ. و بمضمون هذه الروايه روايتان تركنا التعرض لهما لضعفهما من حيث السند. كما أنها قاصره الدلاله على المدعى، إذ المراد بالوثوق بدين الرجل هو أن يكون الإمام، إمامياً اثنى عشرياً للروايات المانعه عن الصلاه خلف المخالفين، و فى بعضها أنهم عنده (عليه السّلام) بمنزله الجدر «٣» و لم

---

(١) راجع ص ٢١٩.

(٢) وسائل الشيعه ٨: ٣٠٩/ أبواب صلاه الجماعه ب ١٠ ح ٢.

(٣) وسائل الشيعه ٨: ٣٠٩/ أبواب صلاه الجماعه ب ١٠ ح ١.

[طرق ثبوت العداله]

و تثبت بشهاده العدلين [١] (١)

يرد منه أن يكون ظاهره مطابقاً للواقع.

و أما الوثوق بالأمانه كما فى روايه الشيخ فلأنه لم يؤخذ فى موضوع جواز الاقتداء بما أنه صفه نفسانيه خاصه، للقطع بجواز الصلاه خلف من ثبتت عدالته بالبينه أو بالاستصحاب مع عدم اطمئنان النفس بعداله الإمام. إذن المراد بالوثوق بالأمانه هو الطريق الكاشف عن أمانته و إن كان غير الوثوق و معه تكون الأخبار المتقدمه الداله على أن حسن الظاهر طريق تعبدى فى استكشاف العداله، حاكمه على هذه الروايه لدلالتها على أن الأمانه و العداله لا ينحصر استكشافهما بالوثوق.

فالمتحصل: أن حسن الظاهر كاشف عن العداله فى نفسه. و إن لم يكن فيه أى كشف عن الملكه علماً أو ظنا.

طرق ثبوت العداله

(١) لما تقدّم «١» من

أن البينه بمعنى شهاده العدلين و إن لم يرد ما يدل على اعتبارها بالخصوص، إلّا أنها حجه عقلائيه أمضاها الشارع بعمله، لما بيّناه فى البحث عمّا يثبت به الاجتهاد و النجاسه من أن البينه بمعنى ما يتبيّن به الشى ء، و قد استعملت بهذا المعنى فى غير واحد من الآيات المباركه، و ورد عن النبى (صلّى اللّه عليه و آله و سلم) أنه إنما يقضى بالأيمان و البينات، أى بمطلق ما يتبيّن به الشى ء لأنه (صلّى اللّه عليه و آله و سلم) قد طبّق البينه عليها فى المرافعات و عمله (صلّى اللّه عليه و آله و سلم) هذا يكشف عن حجيه البينه بالمعنى المصطلح عليه، إلّا فى موارد دلّ الدليل فيها على عدم اعتبارها، كما فى الزنا و الدعوى على الميت إذ البينه إنما تعتبر فيهما بضميمه شى ء آخر و لا يكفى فيهما من دون ضميمه.

فالمتحصل: أن البينه المصطلح عليها حجه ببناء العقلاء الّذى أمضاه الشارع كما

---

[1] تقدم أنه لا يبعد ثبوتها بشهاده عدل واحد، بل بمطلق الثقه و إن لم يكن عدلًا.

---

(1) راجع ص ١٧٣.

....

مرّ، من دون فرق فى ذلك بين الشهاده القوليه و الفعليه، لاستقرار سيرتهم على العمل بالشهاده الفعليه كالقوليه، فإذا رأينا عدلين قد ائتما رجلًا فى الصلاه مع العلم بكون ذلك منهما صادراً بالاختيار و بداعى انعقاد الجماعه كشف ذلك عن عدالته.

بل ذكرنا فى محلّه «1» أن الموضوعات الخارجيه كما تكفى فيها البينه الاصطلاحيه تكفى فيها شهاده العدل الواحد، إلّا فيما خرج بالدليل كما فى موارد الترافع و نحوه بل لا تعتبر العداله أيضاً لكفايه الوثوق فى الاعتبار، فإن عمده الدليل على حجيه خبر الثقه

فى الأحكام الشرعيه هو السيره العقلائيه الممضاه بعدم الردع عنها فى الشريعه المقدسه، و هى بعينها قائمه على اعتباره فى الموضوعات من غير أن يردع عنها الشارع كما بيّناه فى البحث عمّا تثبت به النجاسه، و ما يثبت به الاجتهاد و الأعلميه.

نعم، فى كفايه شهاده العدلين فى العداله و الاجتهاد و نظائرهما إشكال آخر و حاصله: أن الشهاده إنما تعتبر فى الأُمور المحسوسه بإحدى الحواس، و العداله و الاجتهاد و نظائرهما أُمور مختفيه عن الحواس، و لا اعتبار بالشهاده فى الحدسيات لأن المشهود به يعتبر أن يكون أمراً قابلًا للاحساس.

و يندفع بما أشرنا إليه من أن الشهاده إنما لا تعتبر فى الأُمور المتمحّضه فى الحدسيه و أما الأُمور الحدسيه القريبه من الإحساس فلا- مانع من اعتبار الشهاده فيها بوجه لإمكان استكشافها بآثارها، كما هو الحال فى الملكات و الصفات النفسانيه بأجمعها كالجبن و الشجاعه و السخاوه، فكما إذا شاهدنا أحداً يقدم على المخاوف و الأُمور الخطيره مراراً متعدده، استكشفنا شجاعته كاستكشاف جبنه من عكسه، كذلك الحال فى العداله و الاجتهاد و ما شابههما، فإذا رأينا أحداً يتمكن من الجمع بين الروايتين و له التصرف و التحقيق فى غير مورد من المسائل، أو أنه ساتر لعيوبه و متعاهد للصلوات فى أوقاتها و ظاهره حَسَن فى جمله من الموارد، استكشفنا أنه واجد للاجتهاد و العداله أو لملكتهما على القول بالملكه.

ثمّ إن العداله تمتاز عن الاجتهاد و غيره فى أن لها طريقاً آخر لاستكشافها دون الاجتهاد و نظائره و هو حُسن الظاهر كما مرّ.

---

(۱) فى المسأله [۲۱۴].

و بالشياع المفيد للعلم (۱).

[زوال شروط المرجع]

[۲۴] مسأله ۲۴: إذا عرض للمجتهد ما يوجب فقده للشرائط يجب

على المقلّد العدول إلى غيره (٢).

---

(١) لأن العداله كالاجتهاد و الأعلميه و غيرهما مما لا ينبغى التوقف فى ثبوته بالعلم الوجدانى لأنه حجه ذاتيه من غير جعل، كما لا إشكال فى ثبوتها بالاطمئنان البالغ مرتبه العلم العادى الّذى لا يعتنى العقلاء باحتمال الخلاف فيه لكونه موهوماً غايته، لجريان السيره العقلائيه على الاعتماد عليه فى أُمورهم من غير أن يردع عنها فى الشريعه المقدسه، و لا تشمله الأدله الناهيه عن العمل بالظن لخروجه عن موضوعها فى نظرهم لأنه علم عندهم، و من هنا يعاملون معه معامله العلم الوجدانى.

ثمّ إنه لا فرق فى حجيه العلم الوجدانى أو الاطمئنانى العادى بين أسبابه، فلا فرق بين حصوله من الشياع أو من غيره لأنه متى ما حصل للمكلف علم عادى أو وجدانى بالعداله أو غيرها، جاز له أن يرتّب عليه آثار العداله أو غيرها مما تعلق به علمه.

(٢) نسب إلى بعضهم القول بكفايه استجماع المجتهد للشرائط حدوثاً فى جواز البقاء على تقليده، و إن عرضه ما يوجب فقده للشرائط عدا الحياه فلا يعتبر كونه واجداً لها بقاءً فى جواز تقليده بحسب البقاء.

و الصحيح كما هو المعروف بين أصحابنا أن جواز تقليد المجتهد متوقف على استجماعه للشرائط حدوثاً و بقاءً، و متى زالت عنه بأجمعها أو ببعضها سقط عن قابليه الرجوع إليه فى الفتوى و وجب العدول عنه إلى غيره، بلا فرق فى ذلك بين أن يكون فقد الشرط مستلزماً لزوال الرأى كزوال العقل و الاجتهاد الموجب لزوال عنوان الفقيه، و بين أن يكون مستلزماً لزوال الوصف مع بقاء الرأى كزوال الأعلميه و العداله و نحوهما. و قد بيّنا الوجه فى ذلك فى التنبيه الأول من تنبيهات الشرائط المعتبره فى المجتهد

«۱» و لا نعید، و یأتی أیضاً فی المسأله الثانیه و الأربعین إن شاء اللّه فلاحظ.

---

(۱) راجع ص ۲۰۰.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۲۴۴

[۲۵] مسأله ۲۵: إذا قلّد من لم یکن جامعاً، و مضی علیه برهه من الزمان کان کمن لم یقلّد أصلًا (۱) فحاله حال الجاهل القاصر (۲) أو المقصّر (۳).

[إذا قلد من یحرم البقاء علی تقلید المیت فمات و قلد من یجوز البقاء]

[۲۶] مسأله ۲۶: إذا قلّد من یحرّم البقاء علی تقلید المیت فمات و قلّد من یجوّز البقاء، له أن یبقی علی تقلید الأول فی جمیع المسائل إلّا مسأله حرمه البقاء (۴).

---

(۱) لبطلان تقلیده علی الفرض.

(۲) هذا إذا کان معذوراً فی تقلیده، کما إذا قلّده بشهاده البینه مثلًا علی عدالته أو أعلمیته ثمّ علم خطأها.

(۳) کما إذا لم یکن له معذّر فی تقلیده، و حیث إنّا بیّنا «۱» سابقاً أن الجاهل القاصر و المقصّر فی صحه عملهما عند مطابقته للواقع علی حدّ سواء، کما مرّ أن الأحکام الظاهریه غیر مجزئه عن الواقع عند انکشاف الخلاف، فلا مناص من أن نلتزم علی کلا التقدیرین بصحه عمل المقلّد فی مفروض المسأله إذا کان مطابقاً للواقع، و بطلانه فیما إذا خالفه إلّا فی موارد یجری فیها حدیث لا تعاد. و قد مرّ أن طریق استکشاف المطابقه للواقع إنما هو مطابقه العمل لفتوی من یجب الرجوع إلیه بالفعل.

(۴) قد أسلفنا عند الکلام علی مسأله جواز البقاء علی تقلید المیت فی مسأله البقاء، أن المجتهد الحی إذا أفتی بجواز البقاء علی تقلید المیت و أفتی المیت بحرمته، جاز للمقلّد البقاء علی تقلید المیت بفتوی المجتهد الحی بالجواز فی جمیع المسائل غیر مسأله البقاء، و ذلک لسقوط فتوی المیت عن الحجیه بموته، و إنما یتصف بالاعتبار من جهه فتوی

الحی بجواز البقاء بالمعنی الأعم الشامل للوجوب.

و لا یمکن أن تشمل فتوی الحی بالجواز مسأله البقاء الّتی أفتی فیها المیت بالحرمه و الوجه فیه: أن معنی فتوی الحی بجواز البقاء إن العامّی یجوز أن یبقی علی تقلید المیت فی المسائل الفرعیه، و یلزمه عدم جواز البقاء علی تقلید المیت فی مسأله البقاء، إذ

---

(۱) راجع ص ۱۶۳.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۲۴۵

[أبحاث فی التعلم]

[وجوب التعلم و موارده]

[۲۷] مسأله ۲۷: یجب علی المکلف العلم بـأجزاء العبادات و شـرائطها و موانعها و مقـدماتها، و لو لـم یعلمها لکن علم إجمالًا أن عمله واجد لجمیع الأجزاء و الشرائط و فاقد للموانع صح و إن لم یعلمها تفصیلًا (۱).

لا یعقل أن یشمل فتوی الحی بجواز البقاء لکلتا المسألتین أعنی مسأله البقاء و سائر المسائل الفرعیه، لأنها إن شملت مسأله حرمه البقاء فمعناه عـدم جواز البقاء فی بقیه المسائل لأن المیت أفتی بحرمه البقاء، کما أنها إن شـملت سائر المسائل فمعناه عدم جواز البقاء فی مسأله حرمه البقاء، و إلّا لحرم البقاء علی تقلید المیت فی سائر المسائل.

إذن فتوی المجتهـد الحی بجواز البقـاء إمـا أن تکون شـامله لمسـأله حرمه البقـاء فحسب، و إمـا أن تکون شـامله لسـائر المسـائل الفرعیه لعدم إمکان الجمع بینهما فی الشمول.

إلّا أن فتوی الحی بالجواز یستحیل أن تشمل مسأله حرمه البقاء، و ذلک لأنّا لا نحتمل حجیه فتوی المیت بحرمه البقاء و مطابقتها للواقع بوجه. مع أن الحجیه یعتبر فیهـا احتمـال المطـابقه للواقع إذ لاـ تجتمع الحجیه مع القطع بکونهـا مخـالفه للواقع، و الوجه فی ذلک أن البقاء علی تقلید المیت لا یخلو إما أن یکون محرّماً فی الواقع، و إما أن یکون جائزاً و لا ثالث، فإن کان

محرّماً بحسب البقاء، فكيف يمكن البقاء على تقليد الميت فى مسأله حرمه البقاء لأنه محرّم على الفرض، و إن كان البقاء جائزاً فى الواقع ففتوى الميت بحرمه البقاء ليست مطابقه للواقع فلا يعقل أن تكون حجه حينئذٍ. إذن فلنا علم تفصيلى بأن فتوى الحى بالجواز غير شامله لمسأله حرمه البقاء، و أن فتوى الميت بحرمته ليست بحجه على كل حال و مع عدم شمول فتوى الحى بالجواز لمسأله حرمه البقاء يتعيّن أن تكون شامله لسائر المسائل الفرعيه من دون مزاحم.

وجوب التعلم و موارده

(۱) سبق أن ذكرنا فى التكلم على جواز الاحتياط أن المكلف يجوز أن يمتثل الأحكام المتوجهه إليه امتثالًا إجمالياً بالاحتياط، و لو مع التمكن من الامتثال التفصيلى بتحصيل العلم بما هو الواجب أو المستحب و لا سيّما إذا لم يستلزم الاحتياط تكرار

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۲۴۶

....

العمل. و ذلك إذ لا يعتبر فى العباده سوى الإتيان بالعمل مضافاً به إلى اللّه سبحانه و هذا متحقق فى موارد العمل بالاحتياط، فإذا فرضنا أن المكلف لو لم يحصّل العلم بإجزاء العباده و شرائطها، يتمكن من الاحتياط و الإتيان بالعمل واجداً لجميع أجزائه و شرائطه و فاقداً لموانعه على نحو يقطع بحصول الامتثال، لم يجب عليه تعلم الأجزاء و الشرائط بوجه. و إليه أشار الماتن بقوله: و لو لم يعلمها لكن علم إجمالًا ...

و أما إذا لم يتمكن من الإتيان بالمأمور به على نحو يقطع بحصول الفراغ لعدم علمه بما هو الجزء أو الشرط أو المانع، و احتمل أن يكون العمل المأتى به واجداً لمانعه أو فاقداً لشى ء من أجزائه و شرائطه، وجب أن يتعلم أجزاء العباده و شرائطها و موانعها لا محاله، و

ذلـک لمـا قـدّمناه فی أوائـل الکتـاب من أن الأحکـام الواقعیه متنجّزه علی المکلفین بـالعلم الإجمـالی بوجود أحکام إلزامیه فی الشـریعه المقدسه، و معه یجب تحصـیل العلم بالفراغ اقتضاءً لقاعده الاشـتغال، و لا یتحقق هذا إلّا بتحصیل العلم بإجزاء العباده و غیرهـا من الأُـمور المعتبره فیهـا، فـإنه لولاـه لم یحصـل له الأـمن من احتمـال العقاب، و العقل یلزمه بـذلک لوجوب دفع الضـرر المحتمل بمعنی العقاب، هذا.

إلّا أن وجوب التعلم بقاعده الاشتغال لا یستتبعه سوی الإتیان بالواجب مع العلم بما اعتبر فیه من جزء أو شرط أو مانع، و أما لزوم التعلم قبل تحقق الشـرط فی الواجبات المشـروطه، أو قبل دخول الوقت فی الواجبات الموقته فلا لکفایه التعلم بعـدهما، و من هنا لاـ یتعلم الحجـاج واجبـاتهم فی الحـج قبـل اسـتطاعتهم بـل قبل اشـتغالهم بالمناسک و إنما یتعلمونها حال الذبـح أو الوقوف أو غیرهما من واجباتهم، إذ بـذلک یحصل العلم بالامتثال و یأمنون به عن احتمال العقاب، و معه لا حاجه إلی التعلم قبلهما، هذا إذا کان متمکناً من التعلم بعد دخول الوقت فی الموقتات أو بعد تحقق الشرط فی الواجبات المشروطه.

و أما إذا لم یتمکن من التعلم بعـدهما بحیث لو ترک التعلم قبل دخول الوقت أو قبل تحقق الشـرط لم یتمکن من التعلم بعدهما فهو علی قسمین:

لأـن التعلم حینئـذٍ قـد یکون مقـدمه إحرازیه للامتثال، و لا یترتب علی ترکه إلّا عـدم إحرازه فحسب مع تمکنه من الإتیان بنفس الواجب فی وقته، بحیث لو علم به

....

لامتثله امتثالًا جزمیاً و حیث لا یعلم به فیمتثله امتثالًا احتمالیاً.

و قد یکون مقدمه وجودیه للواجب لا إحرازیه کما فی الصوره المتقدمه بمعنی أنه لو لم

يتعلّم الواجب قبل دخول وقته أو قبل تحقق شرطه لم تكن له أى قدره على الإتيان بالمكلف به بعد فعليه أمره بدخول وقته أو بتحقق شرطه، و هذا كما إذا فرضنا جاهلًا لا يتمكن من الصلاه بعد دخول وقتها إلّا أن يتعلمها قبل دخوله لاشتمالها على القراءه و غيرها مما لا مناص من أن يتعلمه الجاهل باللغه قبل حصول شرط الواجب أو دخول وقته.

أما القسم الأول: فلا ينبغى التأمل فى أن من علم أو احتمل ابتلاءه بالواجب بعد دخول وقته أو حصول شرطه فى الأزمنه المستقبله وجب أن يتعلمه قبلهما لوجوب امتثاله عليه فى ظرفه، و لا يمكنه إحراز ذلك إلّا بالتعلم قبلهما. إذن فالعقل يستقل بلزوم التعلم قبل مجى ء وقت الواجب أو فعليه شرطه لوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب، و لا يحصل الأمن إلّا بالتعلم قبلهما فوجوب التعلم قبل وقت الواجب أو حصول شرطه مما لا إشكال فيه فى هذا القسم.

و إنما الإشكال فى وجوب التعلم قبلهما فى القسم الأخير و ذلك لأن المكلف بعد دخول وقت الواجب أو حصول شرطه غير مكلّف بالعمل لعجزه، و لا شبهه فى أن القدره من شرائط الخطاب و التكليف، كما أنه غير مكلّف به قبل مجى ء وقت الواجب أو حصول شرطه، و مع عدم وجوب ذى المقدمه لا معنى للحكم بوجوب التعلم من باب المقدمه.

و توضيحه: أن القدره المعتبره فى التكاليف قد تكون دخيله فى الملاك كما أنها دخيله فى الخطاب، بحيث لا يبقى أى ملاك عند عدمها. و قد تكون دخيله فى الخطاب من غير أن تكون دخيله فى الملاك، بحيث يبقى العمل مشتملًا على الملاك و الغرض الملزم فى كلتا حالتى العجز و التمكن

و إن كان الخطاب ساقطاً مع العجز.

و لا ينبغى التأمل فى وجوب التعلم قبل مجى ء وقت الواجب أو حصول شرطه فى الصوره الثانيه، و ذلك لأن تركه حينئذٍ مفوّت للملاک الملزم فى ظرفه و تفويت الملاک كتفويت الواجب و الخطاب قبيح لدى العقل و موجب لاستحقاق العقاب عليه، فإن

....

الملاـک روح التكليـف و مـا به قوامه و هو الـداعى إلى جعله و إنشـائه، و لاـ مسوّغ معه لـترک التعلم قبـل الوقت أو قبـل تحقق الشرط.

و أمـا الصوره الأُولى: فهى الّتى وقع الكلاـم عنهـا فى المقـام نظراً إلى أن الملاک و التكليف إذا كان كلاهما مشـروطاً بالقـدره بحيث لا يبقى أى ملاک و لا خطاب عنـد فقـدها، و فرضـنا أن المكلف لو لم يتعلم الواجب قبل مجى ء وقته أو فعليه شـرطه لم يتمكن منه بعـدهما فلمـا ذا يجب تعلمه قبلهما؟ لوضوح أنه لا تكليف بالعمل قبلهما حتى تجب مقـدمته و هو التعلم على الفرض كما أنه لا مقتضـى لوجوبه بعدهما، إذ لا قدره للمكلف بعد مجى ء الوقت أو فعليه الشـرط، و مع العجز لا خطاب و لا ملاک، و من الظاهر أن مع عدم وجوب ذى المقدمه لا معنى لوجوب مقدمته. نعم، المكلف لو تعلم الواجب قبلهما كان متمكناً من العمل فى ظرفه إلّا أنه ممـا لاـ ملزم له، فـإن الواجب على المكلف إنمـا هو امتثـال التكـاليف الثـابته فى ذمته و لاـ تكليف عليه بإيجـاد موضوعاتها بجعل نفسه متمكناً من المأمور به حتى يتوجه عليه الخطاب، و لأجل هذه المناقشه التجأ المحقق الأردبيلى و من تبعه إلى الالتزام بالوجوب النفسى فى المقام و ذهبوا إلى أن التعلم واجب نفسى و

العقاب إنما هو على ترک التعلم نفسه لا أنه على ترک الواجب الواقعی.

و فیه: أن الأدله المستدل بها علی وجوب التفقه و التعلم ظاهره فی أن التعلم واجب طریقی، و أنه مقدمه لامتثال الأحکام الواقعیه و لا یکاد یستفاد منها أنه واجب نفسی أبداً «۱». و علیه فلا دلیل فی شی ء من المقدمات المفوّته علی وجوب تحصیلها قبل مجی ء وقت الواجب أو حصول شرطه حتی یتمکن من الواجب بعدهما، و ذلک لما مرّ من أنه قبل الوقت لا تکلیف بذی المقدمه حتی تجب مقدماته و بعده أیضاً الأمر کذلک لعدم

---

(۱) لاحظ الروایه الوارده فی تفسیر قوله عزّ من قائل قُلْ فَلِلّٰهِ الْحُجَّةُ الْبٰالِغَةُ. حیث ورد فیها: «إن اللّه تعالی یقول للعبد یوم القیامه: عبدی أ کنت عالماً؟ فإن قال: نعم، قال اللّه: أ فلا عملت بما علمت؟ و إن قال: کنت جاهلًا قال له: أ فلا تعلّمت حتی تعمل؟ فیخصم فتلک الحجه البالغه. المرویه فی البحار ج ۲ ص ۲۹ وص ۱۸۰ من الطبع الحدیث. و فی تفسیر البرهان فی ج ۱ ص ۵۶۰ بأدنی اختلاف فی اللّفظ فإنها ظاهره فی أن التعلم إنما یجب من باب الطریق إلی العمل.

....

القدره علی الواجب و انتفاء کل من الملاک و الخطاب، و وجوب حفظ القدره قبل مجی ء الوقت أو حصول الشرط للفعل الواجب بعدهما، لم یقم علیه دلیل فللمکلف أن یهریق ما بیده من الماء قبل الوقت، و لو مع العلم بعدم تمکنه منه للغسل أو الوضوء بعد فعلیه الواجب بمجی ء وقته أو تحقق شرطه.

و الصحیح أن التعلم خاصه لیس کسائر المقدمات المفوّته، و أنه أمر واجب قبل الوقت فی

الموقتات و قبل حصول الشرط فى الواجبات المشروطه، و ذلك لإطلاق الأدله القائمه على وجوبه، و لدلالتها على أن ترك الواجب إذا استند إلى ترك التعلم استحق المكلف العقاب عليه، سواء أ كان تركه قبل دخول الوقت أو حصول الشرط أم بعدهما فدلنا ذلك على أن التعلم مأمور به مطلقاً، و إن لم يدخل وقت الواجب و لا تحقق شرطه، و حيث إن مفروضنا أن فوات الواجب فى ظرفه مستند إلى ترك التعلم قبلهما فمقتضى إطلاق الأدله وجوبه و أن المكلف معاقب بتركه الواجب فلا مسوّغ لترك التعلم، و إن لم يكن هناك أى تكليف متوجه إلى ذى المقدمه. و معنى ذلك أن وجوب التعلم طريقى و أنه إنما وجب للإتيان بالواجبات لا ـ لأنه مطلوب نفسى كسائر الواجبات، فإذا تركه المكلف عوقب بمخالفته للمكلف به الواقعى و لا يعاقب بتركه التعلم أبداً.

و تظهر الثمره فيما إذا استند ترك الواجب إلى أمر آخر و لم يستند إلى ترك التعلم فإن المكلف حينئذٍ لا يعاقب بشى ء، و إنما يعاقب بتركه إذا استند إلى ترك التعلم كما مرّ، هذا كلّه فيما إذا علم المكلف بأنه سيبتلى بالواجب بعد مجى ء وقته أو علم أن شرطه سيتصف بالفعليه فى المستقبل.

و أما إذا لم يعلم بذلك و إنما احتمل الابتلاء به فى ظرفه فالأمر أيضاً كذلك لما قررناه فى بحث البراءه، من أن التكليف المحتمل إذا كان فى معرض الوقوف عليه لم تجر البراءه العقليه عنه، و ذلك لأن وظيفه المولى ليست سوى التصدى لبيان أحكامه و جعلها فى مورد لو فحص عنها المكلف لظفر بها، فإذا جعل تكاليفه فى مورد العثور عليها تمت الوظيفه من قبله و انتهت النوبه إلى

وظيفه العبد، أعنى لزوم الخروج عن عهده التكاليف المتوجهه إليه من سيده، و معه لا مؤمّن له من العقاب على مخالفه التكليف

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۲۵۰

[تعلّم مسائل الشك و السهو]

اشاره

[۲۸] مسأله ۲۸: يجب تعلّم مسائل الشك و السهو (۱).

الصادر عنه إلّا أن يفحص عنه فى مظانّه فلا مجال للبراءه العقليه مع الاحتمال.

و أما البراءه الشرعيه فمقتضى إطلاق أدلتها و إن كان جريانها فى أمثال المقام لقوله (عليه السّلام): «رفع ما لا يعلمون» «۱» و منه ما نحن بصدده، إلّا أن الأدله القائمه على وجوب التعلم و استحقاق العقاب على مخالفه التكليف الواقعى فيما إذا استند تركه إلى ترك التعلم، مانعه عن جريان البراءه فى تلك الموارد لدلالتها على وجوب الفحص و التعلم حينئذٍ، لاستناد ترك الواجب إلى ترك الفحص و التعلم على الفرض فلا سبيل إلى شى ء من البرائتين، فمقتضى إطلاق الأدله وجوب التعلم قبل دخول الوقت أو تحقق الشرط مطلقاً سواء علم بابتلائه بالواجب فى المستقبل أم احتمله.

(۱) قد اتضح الحال فى هذه المسأله مما سردناه فى المسأله المتقدمه، و حاصل الكلام فيها: أن المكلف إذا تمكن من الامتثال الإجمالى و الاحتياط بأن أحرز امتثاله للتكليف المتوجه إليه بالاحتياط كما إذا أتم صلاته مثلًا بالبناء على أحد طرفى الشك ثمّ أتى بها ثانياً، أو قطع صلاته فاستأنفها من الابتداء، لم يجب عليه تحصيل العلم بمسائل الشك و السهو، لجواز الامتثال الإجمالى و لو مع التمكن من الامتثال التفصيلى على ما أسلفناه فى الاحتياط.

و إذا لم يتمكن من إحراز الامتثال بالاحتياط، وجب تعلّم المسائل المذكوره بعد دخول وقت الصلاه أو قبله على التفصيل المتقدم فى المسأله السابقه، و ذلك لعلمه بالابتلاء أو احتماله على الأقل،

فعلى ذلک یبتنی وجوب تعلم مسائل الشک و السهو و عدمه علی جواز إبطال الصلاه و قطعها عمداً و حرمته، إذ لو جاز قطعها و إبطالها کذلک یتمکن المکلف من إحراز امتثال الأمر بها علی سبیل الاحتیاط فلا یجب معه تعلّم المسائل علیه کما عرفت. و هذا بخلاف ما لو قلنا بعدم جواز قطعها و إبطالها، لأن إحراز الامتثال حینئذٍ یتوقف علی تعلم المسائل الراجعه إلی الشک لعدم تمکنه من

---

(۱) وسائل الشیعه ۲۳: ۲۳۷/ أبواب الأیمان ب ۱۶ ح ۳، و قد بیّنا ما یرجع إلی الاستدلال بها فی المسأله [۴۱۶].

....

قطع الصلاه و استینافها، و عدم جواز البناء علی أحد طرفی الشک و إتمامها مع الإعاده لاحتمال أن یکون المتیقن فی حقه هو البناء علی الطرف الآخر، و قد قطعها بالبناء علی عکس ذلک، و هذا لاحتمال أن یکون ما أتی به ناقصاً عن الواجب أو زائداً علیه و یکون مع الإتیان به قد نقص عن صلاته أو زاد فیها متعمداً و هو موجب لبطلانها.

فعلی ما سلکه المشهور فی تلک المسأله من حرمه قطع الصلاه و إبطالها یجب علی کل مکلف أن یتعلّم المسائل الراجعه إلی الشک و السهو، لأنه لا سبیل إلی إحراز امتثال الأمر بالصلاه سوی التعلم کما مرّ. هذا إذا علم بابتلائه بمسائل الشک و السهو.

و أما لو احتمل الابتلاء بها یجب تعلّم مسائلهما أیضاً أو لا لمکان استصحاب عدم الابتلاء بها فی الأزمنه المستقبله و نتیجته عدم وجوب تعلم المسائل المذکوره علیه؟

الصحیح أنه لا مانع من جریان الاستصحاب فی نفسه، لأنه علی ما بیّناه فی محلّه «۱» کما یجری فی الأُمور الحالیه یجری فی

الأمور الاستقباليه، و مع حكم الشارع بعدم ابتلاء المكلف بتلك المسائل و كونه كالعالم بعدم الابتلاء، لا وجه لوجوب تعلمها و تحصيلها فإن المجعول فى الاستصحاب إنما هو الطريقيه و الوسطيه فى الإحراز أعنى جعل ما ليس بعلم علماً تعبداً كما هو الحال فى جميع الطرق و الأمارات، لا ـ الحكم المماثل ليرد أن عدم الابتلاء بتلك المسائل ليس أثراً شرعياً فى نفسه، و لا أنه ذا أثر شرعى كى يتعبد به لدى الشك، فالاستصحاب تام فى نفسه و لا مانع عن جريانه سوى الأدله القائمه على وجوب التفقه و التعلم، لأنها بإطلاقها يقتضى عدم جريانه فى المقام. لدلالتها على وجوب التعلم وجوباً طريقياً فى كل مورد استند ترك الواجب فى أوانه إلى ترك التعلم لدلالتها على أن المكلف يستحق العقاب بذلك على ترك الواجب و حيث إن المقام كذلك و أن ترك الواجب مستند إلى ترك التعلم، فلا مناص من الحكم بوجوب تعلّم مسائل الشك و السهو حتى مع الاحتمال، هذا إذا لم يكن هناك علم إجمالى بالابتلاء ببعض تلك المسائل. و أما معه فلا مجال للاستصحاب أبداً لعدم جريان الأُصول فى أطراف العلم الإجمالى بالمعارضه.

---

(١) مصباح الأُصول ٣: ٨٩.

بالمقدار الّذى هو محل الابتلاء غالباً (١) نعم لو اطمأن من نفسه أنه لا يبتلى بالشك و السهو صحّ عمله [١] و إن لم يحصل العلم بأحكامهما (٢).

إذن لا بدّ من تعلّم مسائل الشك و السهو لوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب.

(١) لا ـ وجه لاعتبار الغلبه فى الابتلاء، فإن المدار فى وجوب التعلّم هو العلم بالابتلاء أو احتماله، بلا فرق فى ذلك بين كون المسأله مورداً لابتلاء الناس غالباً و

عدمه، فالتقييد بذلک فی غير محلّه. نعم، لا يختص وجوب التعلّم بموارد العلم بالابتلاء لوجوبه مع الاحتمال أيضاً كما عرفت.

(٢) قد اتضح مما ذكرناه فی التعليقه المتقدمه أن تعلم المسائل الّتی يبتلی بها المكلف علماً أو احتمالًا أمر واجب بالوجوب الطريقی، إما لوجوب دفع الضرر المحتمل أو لإطلاقات الأخبار كما مرّ، إلّا أن ذلک من حيث الوجوب و كون ترک التعلّم موجباً لاستحقاق العقاب على مخالفه الواقع. و أما من حيث الصحه و البطلان فالمدار فيهما على مطابقه الواقع و مخالفته، مثلًا إذا فرضنا أن المكلف ترک التعلّم قبل الوقت و لم يكن متمكناً منه بعد دخوله و لا من الامتثال الإجمالی و الاحتياط، و بالأخص إذا كان مطمئناً بعدم الابتلاء بالمسائل الّتی لم يتعلّم حكمها، إلّا أنه ابتلی بها فی وقت العمل و بنی على أحد طرفی الشک و الإحتمال و أتمّ صلاته رجاءً و كان عمله هذا مطابقاً للواقع، حكمنا بصحه صلاته فإنه لا يعتبر فی العباده إلّا الإتيان بها مضافاً إلى اللّه و المفروض أنها قد أُتيت كذلک فلا مجال لتوهّم بطلانها من جهه ترک التعلّم، فلو ظنّ أنه قد ركع و لم يعلم أن الظن حجه فی أفعال الصلاه كالركعات إلّا أنه بنی على عدم الاعتبار و أتی بالركوع رجاءً و أتمّ صلاته، و انكشف بعد هذا أن فتوى مقلّده أيضاً عدم الاعتناء بالظن فی الأفعال صحّت صلاته كما مرّ.

---

[١] بل يصح مع احتمال الابتلاء أيضاً إذا لم يتحقق الابتلاء به خارجاً، أو تحقق و لكنه قد أتی بوظيفه الشک أو السهو رجاءً.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ١، ص: ٢٥٣

[نسبه فسق تارک تعلم الأحكام إلى الأنصاری]

بقی شی ء:

و هو أن المنسوب إلى شيخنا الأنصاری (قدّس سرّه) فی رسالته

العمليه الحكم بفسق من ترک تعلّم مسائل الشک و السهو، و هذه الفتيا منه (قدّس سرّه) يحتمل أن يستند إلى أحد أَمور:

الأوّل: أن يقال: إن الوجه فى ذلک أن ترک تعلّم المسائل المذکوره مع العلم بالابتلاء أو احتماله، من أظهر مصاديق التجرى على المولى سبحانه لکشفه عن أنه غير معتنٍ بأحکام اللّه و تکاليفه و لا مبال بأوامره و نواهيه، و التجرى مضافاً إلى أنه موجب لاستحقاق العقاب عليه، من المحرمات فى الشريعه المقدسه، و لا شبهه فى أن ارتکاب المحرّم موجب للفسق و الانحراف.

و فيه: أن هذا الوجه مما لا يلتزم به الشيخ (قدّس سرّه) و لا ينبغى الالتزام به لعدم قيام الدليل على حرمه التجرى و إن کان موجباً لاستحقاق العقاب عليه، و الفسق إنما يتحقق بارتکاب المعاصى و المحرمات، و قد عرفت أنه مفقود فى المقام.

و الثانى: أن التجرى و إن لم يکن محرّماً فى نفسه إلّا أنه يکشف عن عدم ملکه العداله لا محاله، لأنه مع وجودها لا يقدم المکلف على ما فيه احتمال المخالفه و المعصيه، فبالتجرى يستکشف أن المتجرى على نحو يقدم على معصيه اللّه و مخالفته و لا رادع نفسانى له عن ارتکابها، و قد اعتبر هو (قدّس سرّه) و جماعه کثيرين وجود الملکه النفسانيه فى العداله کما مرّ و قالوا إن من لا ملکه له لا عداله له و من لم يکن بعادل فهو فاسق لا محاله.

و هذا الاحتمال يبعّده أمران:

أحدهما: ما قدّمناه «۱» من أن العداله ليست إلّا الاستقامه العمليه فى جادّه الشرع و أنه لم يدلّنا دليل على اعتبار شى ء آخر فى العداله وراء الإتيان بالواجبات و ترک المحرمات ليسمى بالملکه النفسانيه.

و ثانيهما: أن القول

باعتبار الملكه لا يستلزم إنكار الواسطه بين الفسق و العداله و لا

---

(۱) راجع ص ۲۱۵.

....

يستتبع الحكم بأن من ليس بعادل فهو فاسق، و ذلک لوضوح أن من لم يرتکب بعد بلوغه شيئاً من المعاصی و المحرمات، و لم يحصل له أيضاً ملکه العداله فهو ليس بعادل و لا بفاسق. أما أنه ليس بعادل فلأجل عدم تحصيله الملکه على الفرض، و أما عدم کونه فاسقاً فلأن الفسق يتوقف على ارتکاب المعصيه، بل اشترط بعضهم أن تکون المعصيه من الکبائر و لو کانت هی الإصرار على الصغائر، و مع عدم ارتکاب شی ء من المعاصی لا موجب للفسق أبداً، و عليه فهب أن المتجری ليست له ملکه العداله و أنه ليس بعادل فرضاً، إلّا أنه لا مقتضى للحکم بفسقه مع عدم صدور فسق منه على الفرض.

الثالث: أن الوجه فی ذلک أن التعلّم واجب نفسی فترکه يستلزم الفسق و إن لم يبتل المکلف بمسائل الشک و السهو أصلًا.

و يندفع بأن الشيخ (قدّس سرّه) لا يلتزم بالوجوب النفسی فی التعلّم، و إنما يراه واجباً بالوجوب الطريقی الّذی لا يترتب على مخالفته إلّا التجری لا الفسق.

الرابع: و هو أنسب الوجوه المذکوره فی المقام أن يقال: إن التجری و إن لم يکن محرّماً فی الشريعه المقدسه، إلّا أن المتجری لا يمکن الحکم بعدالته لأن العداله کما تقدمت هی الاستقامه فی جاده الشرع، و کون الحرکه بإذن الشارع و ترخيصه فالعادل هو الّذی لا يقدم على عمل لم يرخّص فيه الشارع. و من الظاهر أن التجری بترک التعلّم و إن لم يکن محرّماً لعدم وجوبه النفسی على الفرض، إلّا أنه غير مرخّص فيه من قبله فالإقدام

علیه إقدام علی ما لم یرخّص فیه الشارع، و لا یطلق علی المتجری و المرتکب لما لم یأذن به اللّه عنوان الصالح أو الخیّر، و لا یعدّ من الموثوقین بدینه و کیف یوثق بدینه و هو لا یبالی بالدین و لا یعتنی باحتمال مخالفه اللّه و عصیانه کما لا یصدق علیه غیر ذلک من العناوین الوارده فی الروایات.

و کذا الحال فی غیر المقام من موارد التجری و عدم کون الفعل مرخّصاً فیه من اللّه کما إذا ارتکب أحد الفعلین المعلومه حرمه أحدهما، فإن شرب ما فی أحد الإناءین مع العلم الإجمالی بحرمته و إن لم یکن محرّماً شرعیاً، لاحتمال إباحته و کون المحرّم هو الآخر، إلّا أنه غیر مرخّص فیه من قبل الشارع، و کذا إذا علم بنجاسه أحد ثوبیه

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۲۵۵

[التقلید فی الواجبات و المحرّمات]

[۲۹] مسأله ۲۹: کما یجب التقلید فی الواجبات و المحرّمات یجب فی المستحبّات، و المکروهات، و المباحات، بل یجب تعلّم حکم کل فعل یصدر منه سواء کان من العبادات، أو المعاملات، أو العادیات (۱).

علماً إجمالیاً و صلّی فی أحدهما، فإنه و إن لم یمکن الحکم بأنه لم یأت بالصلاه و أنه تارک لها لاحتمال أن یکون النجس هو الثوب الآخر، إلّا أنه مما لم یأذن به اللّه فمثله لا یطلق علیه شی ء من العناوین المتقدمه و لا بدّ من الحکم بفسقه، فهذا الوجه هو الصحیح و ما أفاده (قدّس سرّه) فی غایه المتانه.

(۱) إذا احتمل معها حکماً إلزامیاً أیضاً، کما إذا احتمل أن یکون ما هو المستحب واجباً واقعاً، أو یکون المکروه أو المباح حراماً کذلک، فإنه عند احتمال حکم إلزامی معها لا بدّ من تحصیل المؤمّن علی

ترك ما يحتمل وجوبه أو ارتكاب ما يحتمل حرمته، و لا مؤمّن سوى الاجتهاد و التقليد و الاحتياط.

و أما لو جزم بالجواز و إن لم يعلم بأنه مباح أو مستحب أو مكروه فلا حاجه فيه إلى التقليد و لا إلى قرينيه، اللّهُمَّ إلّا أن يريد الإتيان بالعمل بعنوان الاستحباب مثلًا فإنه يحتاج معه إلى أحد الطرق الثلاثه، إذ لو لم يستند فى عمله إلى أحدها لكان الإتيان به بذلك العنوان من التشريع المحرّم، هذا بالإضافه إلى غير العامّى من المكلفين.

و أما بالإضافه إلى العامّى فإن احتمل الوجوب و شيئاً من الأحكام غير الإلزاميه كما إذا احتمل استحبابه أو إباحته أو كراهته مع القطع بعدم حرمته فلا حاجه فيه إلى التقليد لتمكن العامّى حينئذٍ من الاحتياط، فله أن يأتى بالعمل برجاء الوجوب فإنه يكفى فى التوصليات من غير نكير، و كذلك الحال فى العبادات لما مرّ من أن العباده لا يعتبر فيها إلّا الإتيان بالعمل مضافاً به إلى اللّه و هو أمر يتحقق عند الإتيان به رجاءً، و قد قدّمنا جواز الامتثال الإجمالى و لو مع التمكن من الامتثال التفصيلى فلاحظ «۱». كما أنه لو احتمل الحرمه و شيئاً من الأحكام الثلاثه مع القطع بعدم

---

(۱) راجع ص ۴۹.

[حكم من لم يعلم حرمه الفعل و كذا سائر أحكامه]

[۳۰] مسأله ۳۰: إذا علم أن الفعل الفلانى ليس حراماً، و لم يعلم أنه واجب أو مباح أو مستحب أو مكروه يجوز له أن يأتى به لاحتمال كونه مطلوباً و برجاء الثواب، و إذا علم أنه ليس بواجب، و لم يعلم أنه حرام أو مكروه أو مباح، له أن يتركه لاحتمال كونه مبغوضاً (۱).

[عدم جواز البقاء على رأى المجتهد مع تبدل فتواه]

[۳۱] المسأله ۳۱: إذا تبدل رأى المجتهد لا يجوز للمقلّد البقاء على رأيه الأول (۲).

الوجوب أيضاً يتمكن العامّى من الاحتياط من غير حاجه إلى التقليد فيه.

نعم، إذا احتمل وجوب شى ء و حرمته و إباحته، أو هما و كراهته أو استحبابه تعيّن التقليد فى حقه، لعدم قابليه المورد للاحتياط و عدم تمكن المكلف منه مجتهداً كان أم مقلّداً.

و مما سردناه ظهر أن الأدعيه و الأوراد المنقوله فى كتب الأدعيه المتداوله بين الناس لا يسوغ أن يؤتى بها بإسناد محبوبيتها إلى اللّه سبحانه أى بعنوان أنها مستحبه، إلّا مع القطع بكونها مستحبه أو التقليد فيها ممن يفتى بذلك، و إلّا كان الإتيان بها كذلك

من التشريع المحرّم. نعم، لا بأس بالإتيان بها رجاءً فإنه لا يحتاج معه إلى التقليد كما مرّ.

(۱) قد اتضح الحال فى تلك المسأله مما بيّناه فى التعليقه المتقدمه، و قلنا إن مع احتمال الوجوب و شى ء من الأحكام الثلاثه مع القطع بعدم الحرمه، أو احتمال الحرمه و أحدها مع القطع بعدم الوجوب يتمكن العامّى من الاحتياط و الإتيان بالعمل رجاءً أو تركه باحتمال مبغوضيته من غير حاجه إلى التقليد فيه.

(۲) لعدم بقاء الرأى السابق على الحجيه بعد تبدله و انكشاف كونه مخالفاً للواقع من الابتداء بالفتوى الثانيه على الخلاف، و من هنا ذكرنا فى التكلّم على إجزاء الأحكام الظاهريه

عن الواقع أن حجيه الفتوى الثانيه و إن كانت حادثه إلّا أن مدلولها غير مختص بعصر دون عصر، و بها يستكشف عدم كون الفتوى السابقه مطابقه للواقع من الابتداء.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۲۵۷

[حكم عدول المجتهد عن الفتوى إلى التوقف و التردد]

[۳۲] مسأله ۳۲: إذا عدل المجتهد عن الفتوى إلى التوقف و التردد يجب على المقلّد الاحتياط أو العدول إلى الأعلم بعد ذلك المجتهد [۱] (۱)

[حكم التقليد مع تساوى المجتهدين و التبعيض فى التقليد]

[۳۳] مسأله ۳۳: إذا كان هناك مجتهدان متساويان فى العلم كان للمقلّد تقليد [۲] أيّهما شاء (۲) و يجوز التبعيض فى المسائل (۳).

---

(۱) لعدم حجيه الفتوى مع العدول عنها و عدم إحراز كونها مطابقه للواقع و حيث لا فتوى للمجتهد المقلّد بالفعل فيجب على مقلّديه الاحتياط أو الرجوع إلى مجتهد آخر جامع لشرائط الحجيه حتى يقطع بفراغ ذمته عمّا اشتغلت به من الأحكام المتنجزه عليه بالعلم الإجمالى.

(۲) و قد مرّ تفصيل الكلام فى التخيير بين المجتهدين المتساويين فى المسأله الثالثه عشره و لا نعيد.

(۳) قد اتضح مما ذكرناه فى المسأله الثالثه عشره من أن المكلف مخيّر بين المجتهدين المتساويين عند عدم العلم بالمخالفه بينهما، جواز التبعيض فى المسائل فإن للمقلّد أن يقلّد أحدهما فى مسأله و يقلّد الآخر فى مسأله أُخرى لعدم العلم بالمخالفه بينهما فى الفتوى، بل يجوز له التبعيض فى الرجوع بالإضافه إلى أجزاء عمل واحد و شرائطه بأن يقلّد أحدهما فى الاكتفاء بالمرّه الواحده فى غسل الثياب و يقلّد الآخر فى جواز المسح منكوساً مثلًا، أو يقلّد أحدهما فى عدم وجوب السوره و يقلّد الآخر فى الاكتفاء بالتسبيحات الأربع مرّه واحده و هكذا. و ذلك لأن فتوى كلا المجتهدين حجه معتبره و له أن يستند فى أعماله إلى أيهما شاءه. هذا إذا خصصنا جواز التخيير بين المجتهدين المتساويين بما إذا لم يعلم المخالفه بينهما فى الفتوى كما مرّ.

و أما لو عممنا القول بالتخيير إلى صوره العلم بالمخالفه بينهما، فالمقلّد و إن جاز أن يبعّض فى التقليد و

يقلّد أحدهما فى عمل أو باب و يقلّد الآخر فى باب أو عمل آخرين كما لو رجع فى عباداته إلى مجتهد و فى معاملاته إلى مجتهد آخر، إلّا أنه لا يتمكن من

---

[۱] على تفصيل تقدم [فى المسأله ۱۲].

[۲] مرّ حكم هذه المسأله [فى المسأله ۱۳].

و إذا كان أحدهما أرجح من الآخر فى العداله أو الورع أو نحو ذلك فالأولى بل الأحوط اختياره (۱).

التبعيض فى التقليد بالإضافه إلى مركب واحد، بأن يقلّد فى بعض أجزائه أو شرائطه من أحدهما و يقلّد فى بعضها الآخر من المجتهد الآخر، كما لو قلّد أحدهما فى عدم وجوب السوره فى الصلاه فلم يأت بها فى صلاته و رجع إلى أحدهما الآخر فى الاكتفاء بالتسبيحات الأربع مرّه واحده مع العلم بالمخالفه بينهما فى الفتوى.

و الوجه فى ذلك: أن صحه كل جزء من الأجزاء الارتباطيه مقيّده بما إذ أتى بالجزء الآخر صحيحاً، فمع بطلان جزء من الأجزاء الارتباطيه تبطل الأجزاء بأسرها. و إن شئت قلت: إن صحه الأجزاء الارتباطيه ارتباطيه، فإذا أتى بالصلاه فاقده للسوره مع الاكتفاء بالمرّه الواحده فى التسبيحات الأربع و احتمل بعد ذلك بطلان ما أتى به لعلمه بأنه خالف أحد المجتهدين فى عدم إتيانه بالسوره كما خالف أحدهما الآخر فى اكتفائه بالمرّه الواحده فى التسبيحات الأربع، فلا محاله يشك فى صحه صلاته و فسادها فلا مناص من أن يحرز صحتها و يستند فى عدم إعادتها إلى الحجه المعتبره، لأن مقتضى قاعده الاشتغال لزوم الإعاده و بقاء ذمته مشتغله بالمأمور به، و لا مجتهد يفتى بصحتها لبطلانها عند كليهما و إن كانا مختلفين فى مستند الحكم بالبطلان لاستناده عند أحدهما إلى ترك

السوره متعمـداً و يراه الآخر مسـتنداً إلى تركه التسبيحات الأربع ثلاثاً، و مع بطلانها عنـد كلا المجتهـدين و عدم إفتائهما بصـحه الصلاه لا بدّ للمكلف من إعادتها و هو معنى بطلانها.

(١) مرّ فی المسأله الثالثه عشره أن الأورعیه و نحوها لیست من المرجحات فی المقام.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۲۵۹

[حکم تقلید القائل بحرمه العدول حتی إلی الأعلم]

[۳۴] مسأله ۳۴: إذا قلّـد من یقول بحرمه العـدول حتی إلی الأعلم، ثمّ وجـد أعلم من ذلک المجتهـد فالأحوط العـدول [۱] إلی ذلک الأعلم، و إن قال الأول بعدم جوازه (۱).

[حکم من قلّد شخصاً بتخیل أنه زید فبان عمراً]

اشاره

[۳۵] مسأله ۳۵: إذا قلّـد شـخصاً بتخیل أنه زیـد فبان عمراً فإن کانا متساویین فی الفضـیله و لم یکن علی وجه التقیید، صح و إلّا فمشکل [۲] (۲)

---

(۱) لا أثر لفتوی المجتهـد بحرمه العـدول عنـد وجود من هو أعلم منه، و الوجه فیه: أن المقلّد إنما جاز له تقلید المجتهد المفتی بحرمه العـدول من جهه فتوی الأعلم بجواز تقلیـد غیر الأعلم إذا لم یعلم المخالفه بینهما فی الفتوی، لوضوح أنه لا معنی لجواز تقلیـده بفتوی نفسه لاستلزامه الـدور الظـاهر. و معه لا بـدّ من ملاحظه أن المقلّـد عالم بالمخالفه بینهما أولًا، فعلی تقـدیر علمه بالمخـالفه یجب علیه العـدول إلی فتوی الأعلم لعـدم جواز تقلیـد غیر الأعلم عنـد العلم بالمخـالفه بینهما، و إذا لم یکن له علم بالمخالفه یجوز أن یبقی علی تقلیـد المجتهـد غیر الأعلم کما یجوز أن یعـدل إلی الأعلم، فعلی کلا التقـدیرین لا أثر لفتوی غیر الأعلم بحرمه العدول.

الفارق بین الداعی و التقیید

(۲) فصّل الماتن (قـدّس سرّه) عنـد تساوی المجتهدین فی الفضـیله بین ما قلّد أحدهما علی وجه التقیید، کما إذا کان بحیث لو علم أن من قلّـده زید مثلًا لم یکن یقلّده بوجه لأنه إنما یرید أن یقلّد عمراً بخصوصه، و ما إذا قلّد أحدهما علی وجه الداعی کما إذا کان بحیث لو علم أن من قلّـده زیـد أیضاً کان یقلّده، بالاستشکال فی صحه التقلید فی الصوره الأُولی و الحکم بصـحته فی الثانیه.

و یرد علی مـا ذکره: أن التقلیـد من الأُمور غیر القابله للتقییـد و توضیحه: أن مورد الخطأ قـد یکون من الأُمور المتقوّمه بالقصـد

بحيث ينتفى بانتفائه فإنها ليست شيئاً آخر

---

[١] بل هو الأظهر مع العلم بالمخالفه على ما مرّ

[٢] لا إشكال فيه،

إذ لا أثر للتقييد فى أمثال المقام.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۲۶۰

....

وراء القصد، و يعبّر عنها بالعناوين القصديه و هذا كما فى التأديب و الهتك و نحوهما. و قد يكون من العناوين غير القصديه، بحيث قد يتعلّق بها القصد و يصيب و قد يتعلّق بها القصد و يخطأ، و هى قد تتحقق فى الأُمور الاعتباريه و قد تتحقق فى الأُمور التكوينيه الخارجيه، و هذه أقسام ثلاثه:

أما القسم الأول: و هى العناوين القصديه فلا شبهه فى أنها ليست من الموارد القابله للتفصيل بين الداعى و التقييد، بل المتعيّن فيها هو الحكم بالبطلان على كل حال لتقوم العمل فيها بالقصد و هو منتف على الفرض، سواء أتى بالعمل على وجه الداعى أو التقييد، مثلًا إذا اشتغل بالصلوات القضائيه فاعتقد زوال الشمس و دخول وقت الفريضه فأتى بالصلاه قاصداً بها الأداء، ثمّ انكشف خلافه لعدم دخول وقتها، بطلت صلاته و لا يمكن أن تقع قضاءً لأنه لم يقصد بها القضاء كما لا يمكن أن تقع أداءً لأن الوقت لم يدخل على الفرض، و لا مجال لتصحيحها بأن المكلف لما كان بصدد الإتيان بالقضاء كان بحيث لو علم بعدم دخول وقت الصلاه أتى بها قضاءً فقصده الأداء من باب الداعى لا التقييد، و أن ما أتى به محكوم بالصحه فيحسب قضاء. و مثله ما لو صلّى ركعتين ناوياً بهما الفرض و الوجوب لاعتقاد دخول وقت الفريضه ثمّ ظهر خلافه، أو نوى بهما التنفل معتقداً عدم طلوع الفجر ثمّ ظهر طلوعه فإنهما حينئذٍ لا- تقعان نافله فى الصوره الأُولى، و لا فريضه فى الثانيه، لعدم قصدهما فلا بدّ من الحكم ببطلانهما.

كما أنه لو أنشأ الهبه لم يقع به البيع

لعدم تعلّق القصد به فإن عناوين المعاملات من العناوين القصديه و إنما يقع به الهبه لو كان قصدها لتماميه شرائطها، و المتحصّل: أن فی العناوين القصديه إنما يقع ما قصد منها من الأُمور فيما إذا كان واجداً لشرائطه و إذا لم يكن كذلك حكم ببطلانها، و على الجمله أن العناوين القصديه لا مجال فيها للتفصيل بين أن يكون قصد العنوان من باب الداعی و التقييد، بل هی أظهر موارد ما يقال: ما وقع لم يقصد و ما قصد لم يقع.

أما القسم الثانی: و هی الأُمور غير القصديه المتحققه فی الأُمور الاعتباريه كالمعاملات فهو على أقسام ثلاثه:

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۲۶۱

....

و ذلك لأن التخلّف و الخطأ قد يقعان فيما هو خارج عن المعامله و الالتزام، كما لو اشترى مالًا بقصد الربح فيه أو ينزل عنده ضيف و هكذا، و الخطأ و التخلّف غير موجبين للبطلان فی هذا القسم بالاتفاق، و يعبّر عنه بتخلّف الداعی فی كلماتهم و هو أيضاً ليس بمورد للتفصيل بين الداعی و التقييد.

و قد يقع التخلّف فی متعلّق الالتزام المعاملی، و المتعلّق قد يكون أمراً كلياً، و قد يكون شخصياً.

أما الصوره الأُولى: كما لو اشترى دوره كتاب كالتهذيب على أنه طبعه النجف مثلًا و دفعه إليه عند تسليمه من غير تلك الطبعه، فلا كلام فی أنه من التخلّف فی مقام الأداء و لا يستتبع ذلك بطلان المعامله و لا الخيار للمشتری، و إنما له أن يطالب البائع بما تعلّقت به المعامله لأن ما دفعه إليه غير ما اشتراه منه المشتری. و الاشتراط فی هذه الصوره من باب التقييد دائماً، و لا يعقل أن يكون من باب الداعی بوجه، لأنه يوجب التقييد

فی متعلّق الالتزام و یحصّـِصه بحصّه خاصه غیر منطبقه علی الحصه الفاقـده لها إلّا أن تخلفه غیر موجب للبطلان و لا الخیار. نعم، للمشتری مطالبه البائع بالمبیع، کما أن له أن یرضی بالتبدیل و هو أمر آخر وراء المعامله.

أمـا الصوره الثـانیه: کما إذا اشتری کتاباً معیناً فی الخارج علی أنه طبعه کـذا و انکشف أنه لیس من تلک الطبعه، فالاشتراط فیها یسـتحیل أن یکون من باب التقییـد أبـداً، و ذلک لأن متعلّق المعامله جزئی خارجی لا إطلاق له، و لا معنی للتقییـد فیما هو مقید فی نفسه، إذ التقییـد إنمـا یتصوّر فیمـا کـان موسّـعاً فی نفسه و قابلًا للانقسـام إلی قسـمین أو أکثر و هـذا غیر معقول فی الجزئی الخـارجی، فـإن الکتاب المعیّن إما أن یکون من طبعه کـذا من الابتـداء و إما أن لا یکون، و یسـتحیل أن یکون من تلک الطبعه تـارهً و مـن طبعـه غیرهـا تـاره أُخری، فإرجـاع الاـشتراط فی الجزئیـات الخـارجیه إلی التقییـد غیر معقـول. نعم، یمکن أن یرجع الاـشتراط فی مثلهـا إلی أصـل الالتزام بأن یقال: إن أصل الالتزام المعاملی معلّق علی أن یکون الکتاب المعیّن من طبعه کـذا، إلّا أن إرجاعه إلی ذلک یقتضی بطلان المعامله لأن التعلیق مبطل فی العقود حتی إذا کان المعلّق علیه حاصلًا فی الواقع.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۲۶۲

معنی الاشتراط

إذن یقع الکلام فی معنی الاشتراط فنقول: إن معناه فی الأُمور الجزئیه حسـبما یقتضیه الاستقراء و الارتکاز أحد أمرین علی سبیل منع الخلو:

أحدهما: تعلیق الالتزام بالمعامله، و عدم الرجوع فیها علی تحقق الشرط فی الخارج، و هذا کما فی اشتراط کون الفرس من جیاد الخیل أو الکتاب المعیّن من طبعه کذا، و غیر ذلک

من الأوصـاف و القيود الخـارجه عن الاختيـار، فـإن معنى اشتراطهـا حسـبما يفهمه العرف بارتكازهم أن التزامى بالبيع معلّق على كون الفرس كذا أو الكتاب من طبعه كذا، فعند التخلّف يثبت للمشروط له الخيار فى الالتزام بالمعامله و فسخها.

ثانيهمـا: تعليق أصـل الالـتزام المعـاملى على التزام الطرف الآخر بتحقق الشـرط فى الخارج لا على وجوده خارجاً و هـذا كما فى الموارد الّتى لا يجرى فيها الخيار، كما إذا اشترطت الزوجه على زوجها أن يكون اختيار المسـكن بيـدها فإن النكاح لا يجرى فيه الخيـار، فمعنى الاشتراط فيه أن التزام الزوجه بالنكاح و الزوجيه معلّق على التزام الزوج بأن يكون اختيار المسـكن بيـدها، فالزوج بقوله قبلت، يبرز أمرين أحـدهما التزامه بأصـل الزواج، و ثانيهمـا التزامه بالعمـل فى الخـارج، و ليست نتيجته الخيـار عنـد تخلّف الزوج عمّـا التزم به فى المعامله، فإن النكاح كما مرّ مما لا يجرى فيه جعل الخيار عنـد العقلاء و لا فى الشـريعه المقـدسه بل و لا فى الأديـان السـابقه، فالاشتراط فى مثله ليس بمعنى التعليق فى الالتزام بالمعامله، و إنما هو من التعليق فى أصل الالتزام المعاملى. و مثل هـذا التعليق غير مضـر بصـحه العقـد، لأنه تعليق على التزام الطرف الآخر لا على وجود الشـرط فى الخارج نظير التعليق فى الإيجاب لأنه من التعليق على قبول المشترى للالتزام المعاملى. و هـذا بخلاف الصوره المتقـدمه، لأن كون الفرس أو الكتاب من جيـاد الخيل أو من طبعه النجف أمر خارج عن الاختيار و لا معنى للالتزام بما هو غير مقـدور للملتزم، فما قـدّمناه لا يأتى إلّا فيما هو داخل تحت الاختيار. و هذان قسمان و لا يخلو أمر الاشتراط من أحدهما.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۲۶۳

....

نعم،

الأمران قد يجتمعان فى بعض الموارد، كما فى اشتراط الأمر الاختيارى للمشروط عليه فى العقود الجارى فيها جعل الخيار كالبيع و الإجاره، نظير بيع الدار على أن يخيط المشترى ثوب البائع، و ذلك لأنه من تعليق أصل البيع على التزام المشترى بالخياطه و تحققها فى الخارج، و نتيجته وجوب الخياطه على المشترى بعد المعامله، و ثبوت الخيار للبائع على تقدير التخلّف و عدم تحقق الخياطه خارجاً.

و قد ظهر مما سردناه فى معنى الاشتراط أن ما ذكره بعضهم من أن الاشتراط بمعنى الالتزام فى الالتزام، مما لا يمكن المساعده عليه و ذلك لأن الالتزام المستقل الّذى ليس له أى ارتباط بالمعامله لا معنى لأن يكون شرطاً لها أبداً حسبما عرفته من الارتكاز و الاستقراء، فإن الشرط يعتبر أن يكون مرتبطاً بالالتزام المعاملى، و الربط إنما هو بأحد الأمرين المتقدمين، و لا ثالث لهما كما مرّ، هذا كلّه فى الأُمور الاعتباريه غير القصديه.

أما القسم الثالث: و هى الأُمور غير القصديه المتحققه فى الأُمور الخارجيه كشرب المائع على أنه ماء، أو ضرب أحد على أنه كافر و هكذا، فقد ظهر الحال فيه مما بيّناه فى القسم المتقدم، و حاصله: أن الأُمور الخارجيه أيضاً ليست مورداً للتقييد، فإن الموجود الشخصى و الأمر الخارجى لا إطلاق له ليكون قابلًا لتقييده، و الشرب و الضرب الخارجيان لا يعقل أن يقعا على أزيد من شى ء واحد إما الماء و إما المائع الآخر، أو الكافر أو غير الكافر، فلا معنى فى مثله للداعى و التقييد بأن يقال: إن شرب المائع إن كان على نحو التقييد بأن كان بحيث لو علم أنه غير الماء لم يشربه أو لو علم أن المضروب غير كافر لم

يضربه، فلم يصدر منه شرب و لا ضرب، و ذلك لأن الشرب و الضرب قد وقعا فى الخارج على الفرض، فالترديد بين الداعى و التقييد غير جارٍ فى الأُمور الخارجيه أبداً. نعم، اعتقاد أن المائع ماء أو أن المضروب كافر من الدواعى الباعثه إلى الفعل. إذن فالمقام من قبيل تخلّف الداعى و الخطأ فى مبادئ الإراده فحسب. إذا عرفت هذه المقدمه فنقول:

التقليد و الاقتداء ليسا من العناوين القصديه، و لا أنهما من الأُمور الاعتباريه و إنما هما من الأُمور الخارجيه، لوضوح أن الاقتداء بمعنى تبعيه شخص لآخر و التقليد هو

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۲۶۴

....

العمل استناداً إلى فتوى الغير، فإذا اقتدى إماماً فى صلاته أو قلّد مجتهداً فى أعماله، لم يجر فيهما الترديد بين الداعى و التقييد، لأنهما أمران خارجيان لا إطلاق لهما ليقيد أو لا يقيد، فإن العمل عن استناد إلى فتوى الغير و كذلك الاقتداء، إما أن يكونا مضافين إلى زيد و أما أن يضافا إلى عمرو، و لا يعقل أن يكون العمل الخارجى تقليداً من شخصين أو اقتداءً لإمامين، و معه لا يصح أن يقال إن تقليده أو اقتداءه لو كان على وجه التقييد أى بحيث لو علم أن المجتهد أو المقتدى ليس بعمرو لم يقلّده أو لم يأتم به، لم يصدر منه تقليد و لا اقتداء، و ذلك لضروره أنهما متحققان فى الخارج سواء أ كان على وجه التقييد أم على وجه الداعى. نعم، اعتقاد أنه زيد من الدواعى الباعثه إلى تقليده أو الاقتداء به فهو من باب تخلّف الداعى و الخطأ فى مقدمات الإراده و ليس من التقييد بوجه، و هو نظير ما لو توضأ بالماء معتقداً أنه

حلو ثمّ انكشف أنه مرّ فهل يسوغ أن يقال إن وضوءه فی المثال لو كان علی وجه التقييد أی بحيث لو علم أنه مرّ لم يتوضأ لم يصدر منه الوضوء، فإنه لو علم بالحال و إن كان لم يتوضأ، إلّا أنه قد توضأ علی الفرض و لو لجهله بالحال. إذن التفصيل فی المقام بين ما إذا كان التقليد علی وجه التقييد، و ما إذا كان علی وجه الداعی كما صنعه الماتن مما لا محصّل له.

بل الصحيح فی أمثال المقام و الاقتداء أن يفصّل علی وجه آخر و هو أن يقال: إن من قلّده أو ائتم به باعتقاد أنه زيد مثلًا إما أن يكون ممن يجوز تقليده و الاقتداء به لمكان علمه و عدالته من غير أن يعلم بالمخالفه بينه و بين زيد فی الفتوی و هو أعلم منه و لو إجمالًا، و إما أن لا يكون كذلك لفسقه أو لعدم عدالته أو للعلم بينهما بالمخالفه. فعلی الأول يصح تقليده و اقتداؤه لقابليه من ائتم به أو قلّده للإمامه و التقليد، و علی الثانی يحكم ببطلانهما لعدم أهليه من قلّده أو ائتم به لهما، و معه يندرج المقام فی كبری المسأله الآتيه أعنی ما لو قلّد من ليس له أهليه الفتوی و يأتی فيه ما سنذكره فی تلك المسأله إن شاء اللّه.

نعم، إذا لم تكن فی صلاه المأموم زياده ركنيه و لم تكن صلاته فاقده إلّا لمثل القراءه و نحوها كانت صلاته محكومه بالصحه لحديث لا تعاد، فما ذكرناه من التفصيل يختص بما إذا اشتملت صلاته علی زياده ركنيه و نحوها مما تبطل به الصلاه، كما إذا شكّ بين

[طرق تعلم الفتوى]

[۳۶] مسأله ۳۶: فتوى المجتهد تعلم بأحد أُمور:

الأول: أن يسمع منه شفاهاً (۱).

الثانى: أن يخبر بها عدلان (۲).

الواحده و الثنتين و رجع فيه إلى الإمام فإنه يندرج فى محل الكلام و يأتى فيه التفصيل المتقدم فلاحظ.

طرق تعلّم الفتوى

(۱) لا شبهه فى حجيه إخبار المجتهد عمّا أدى إليه فكره و تعلّق به رأيه، لأنه مقتضى قوله عزّ من قائل فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طائِفَهٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ «۱» لدلالته على حجيه الإنذار من المنذرين المتفقهين، و ليس الإنذار إلّا الاخبار عن حرمه شى ء أو وجوبه حسبما أدى إليه رأى المنذر، و قوله فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ* «۲» حيث دلّ على حجيه جوابهم على تقدير تماميه الاستدلال به.

و كذا يدل عليه الأخبار الوارده فى موارد خاصه تقدّمت فى أوائل الكتاب المشتمله على الإرجاع إلى آحاد الرواه لاقتضائها حجيه الأجوبه الصادره منهم لا محاله.

و كذلك تقتضيه السيره العقلائيه الجاريه على حجيه إخبار أهل الخبره عن رأيهم و نظرهم من غير أن يطالبوا بالدليل على تطابق أخبارهم لأنظارهم، لوضوح أن الطبيب مثلًا لا يسأل عن الدليل على أن ما أخبر به هو المطابق لتشخيصه. إذن إخبار المجتهد عن آرائه و فتاواه مما تطابقت على حجيته السيره و الآيات و الروايات.

(۲) لما قدمناه فى محلّه من حجيه إخبار البينه إلّا فى موارد قام فيها الدليل على عدم اعتبارها، كما فى الشهاده بالزنا و غيره من الموارد المعتبره فيها شهاده الزائد عن البينه المصطلح عليها.

---

(۱) التوبه ۹: ۱۲۲.

(۲) النحل ۱۶: ۴۳، الأنبياء ۲۱: ۷.

الثالث: إخبار عدل واحد بل يكفى إخبار شخص

موثق (۱)، یوجب قوله الاطمئنان و إن لم یکن عادلًا (۲).

الرابع: الوجدان فی رسالته و لا بدّ أن تکون مأمونه من الغلط (۳).

[تقلید من لیس أهلا للفتوی]

[۳۷] مسأله ۳۷: إذا قلّد من لیس له أهلیه الفتوی، ثمّ التفت وجب علیه العدول (۴)

---

(۱) علی ما بیّناه فی محلّه من أن الخبر الواحد، کما أنه حجه معتبره فی الأحکام کذلک معتبر فی الموضوعات الخارجیه، بل لا ینبغی التأمل فی حجیه إخبار الثقه فی محل الکلام، و إن لم نقل باعتباره فی الموضوعات الخارجیه، و ذلک لأن الاخبار عن الفتوی إخبار عمّا هو من شؤون الأحکام الشرعیه، لأنه فی الحقیقه إخبار عن قول الإمام مع الواسطه، و لا فرق فی حجیه نقل الثقه و إخباره بین أن یتضمن نقل قول المعصوم (علیه السّلام) ابتداءً و بین أن یتضمن نقل الفتوی الّتی هی الاخبار عن قوله (علیه السّلام) لأن ما دلّ علی حجیه إخبار الثقه عن الإمام (علیه السّلام) غیر قاصر الشمول للاخبار عنهم مع الواسطه.

(۲) لا یعتبر فی حجیه إخبار الثقه أن یفید الاطمئنان الشخصی بوجه علی ما بیّناه فی محلّه. اللّهُمَّ إلّا أن یکون القید تفسیراً للموثق و یراد به الاطمئنان النوعی فلاحظ.

(۳) أما إذا کانت الرساله بخطّه، أو جمعها غیره و هو أمضاها و لاحظها فللأدله المتقدمه الداله علی حجیه إخبار المجتهد عمّا أدی إلیه فکره، لأنه لا فرق فی إخباره عمّا تعلّق به رأیه بین التلفظ و الکتابه.

و أما إذا لم تکن بخطّه کما إذا کتبها غیره، لأنه أمر قد یتفق فیجمع الثقه فتاوی المجتهد و یدوّنها فی موضع، فلأجل أنها من إخبار الثقه الّذی قدمنا حجیته.

(۴) لبطلان تقلیده، سواء استند فیه إلی معذّر شرعی أم لم یستند.

و

دعوی: أن المورد علی التقدیر الأول من کبری مسأله إجزاء الأحکام الظاهریه إذا انکشف عدم مطابقتها للواقع.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۲۶۷

و حال الأعمال السابقه حال عمل الجاهل غیر المقلّد (۱) و کذا إذا قلّد غیر الأعلم وجب علی الأحوط [۱] (۲) العدول إلی الأعلم و إذا قلّد الأعلم ثمّ صار بعد ذلک غیره أعلم وجب العدول إلی الثانی علی الأحوط.

مندفعه بما قدّمناه «۱» فی الکلام علی تلک المسأله من عدم کون الحکم الظاهری مجزئاً عن الواقع. إذن لا أثر یترتب علی تقلیده السابق فی کلتا الصورتین، و إن کان تقلیده فی الصوره الأُولی محکوماً بالصحه ظاهراً. و لعلّ تعبیر الماتن بالعدول أیضاً ناظر إلی ذلک. نعم، التقلید فی الصوره الثانیه باطل واقعاً و ظاهراً فهو من التقلید الابتدائی دون العدول، و کذلک الحال فی الفرعین المذکورین بعد ذلک فلاحظ.

(۱) کما مرّ فی المسأله السادسه عشره و الخامسه و العشرین، و یوافیک تفصیله فی المسأله الأربعین إن شاء اللّه.

(۲) بل علی الأظهر کما قدّمناه فی التکلّم علی وجوب تقلید الأعلم عند العلم بالمخالفه فی الفتوی بینه و بین غیر الأعلم، فتقلیده من غیر الأعلم محکوم بالبطلان و رجوعه إلی الأعلم تقلید ابتدائی حقیقه لا أنه عدول. نعم، إذا لم یعلم بأعلمیه الأعلم أو بالمعارضه فی الفتوی بینه و بین غیر الأعلم کان تقلیده من غیره محکوماً بالصحه ظاهراً، و لکنه یجب علیه العدول إلی الأعلم عند العلم بالأمرین المتقدمین هذا.

ثمّ إن وجوب تقلید الأعلم و إن کان عند الماتن من باب الاحتیاط لعدم جزمه بالوجوب فی التکلّم علی تلک المسأله إلّا أنه إنما یتم فی تقلید الأعلم ابتداءً، و أما العدول إلی الأعلم فلا

يمكن الحكم فيه بـالوجوب من بـاب الاحتيـاط، لأنه مخالف للاحتياط لمكان القول بحرمه العـدول حتى إلى الأعلم، فمقتضى الاحتياط هو الأخذ بأحوط القولين فى المسأله.

---

[۱] بل على الأظهر فيه و فيما بعده مع العلم بالمخالفه على ما مرّ.

---

(۱) راجع ص ۲۸.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۲۶۸

[تعذر معرفه الأعلم]

[۳۸] مسأله ۳۸: إن كان الأعلم منحصراً فى شخصين [۱]، و لم يمكن التعيين فإن أمكن الاحتياط بين القولين فهو الأحوط، و إلّا كان مخيراً بينهما (۱).

---

(۱) ذكرنا فى ذيل التكلم على مسأله وجوب تقليد الأعلم، و فى المسأله الإحدى و العشرين أن الأعلم إذا لم يشخّص من بين شخصين أو أشخاص متعددين فإن تمكن المكلف من الاحتياط وجب، لتنجز الأحكام الواقعيه بالعلم الإجمالى بوجود أحكام إلزاميه فى الشريعه المقدسه و لا طريق إلى امتثالها غير العمل بفتوى الأعلم و هو مردد بين شخصين أو أشخاص، و حيث إنه متمكن من الاحتياط فلا بد أن يحتاط تحصيلًا للعلم بالموافقه و دفعاً للضرر المحتمل بمعنى العقاب، لاستقلال العقل بوجوبه على ما هو الحال فى جميع موارد العلم الإجمالى. و لا أثر فى هذه الصوره للظن بالأعلميه فى أحدهما أو أحدهم لأنه من موارد العلم الإجمالى و اشتباه الحجه باللاحجه و ليس الظن مرجّحاً فى أطراف العلم الإجمالى بوجه، و إنما وظيفه المكلف أن يحتاط حتّى يقطع بخروجه عن عهده ما علم به من التكاليف الإلزاميه.

و أما إذا لم يتمكن من الاحتياط، لأن أحدهما أفتى بوجوب شى ء و الآخر بحرمته أو أفتى أحدهما بوجوب القصر و الآخر بوجوب التمام و لم يسع الوقت للجمع بينهما فلا مناص من التخيير حينئذٍ للعلم بوجوب تقليد الأعلم و هو مردد بين المجتهدين من

غير ترجيح لأحدهما على الآخر. و أما إذا كان هناك مرجح لأحدهما للظن بأعلميته دون الآخر فالمتعين فى حقه الأخذ بفتوى من يظن أعلميته.

و لا يقاس هذه الصوره بالصوره المتقدمه أعنى صوره التمكن من الاحتياط لأنها من موارد العلم الإجمالى و لا أثر للظن فيها كما مر، و هذا بخلاف هذه الصوره، لأن المكلف لا يتمكن فيها من الاحتياط فلا يمكن أن يؤمر به، و إنما يجب عليه العمل بإحداهما، بمعنى أن وظيفته هو الامتثال الاحتمالى وقتئذ فإذا ظن بأعلميه أحدهما دار أمره بين الامتثال الظنى و الاحتمالى و لا شبهه فى أن الامتثال الظنى مقدّم على الاحتمالى.

---

[۱] فإن لم يعلم بالمخالفه بينهما تخير ابتداء، و إلّا فإن أمكن الاحتياط أخذ بأحوط القولين، و إلّا قلّد مظنون الأعلميه، و مع عدم الظن تخير بينهما إن احتمل الأعلميه فى كل منهما، و إلّا قلّد من يحتمل أعلميته.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۲۶۹

[الشک فی موت المجتهد]

[۳۹] مسأله ۳۹: إذا شك فى موت المجتهد أو فى تبدل رأيه أو عروض ما يوجب عدم جواز تقليده، يجوز له البقاء (۱) إلى أن يتبيّن الحال (۲).

[العمل بلا تقلید]

اشاره

[۴۰] مسأله ۴۰: إذا علم أنه كان فى عباداته بلا تقليد مده من الزمان و لم يعلم مقداره (۳) فإن علم بكيفيتها و موافقتها للواقع، أو لفتوى المجتهد الّذى يكون مكلفاً بالرجوع إليه فهو.

و بهذا ظهر أن ما أفاده الماتن من التخيير عند عدم التمكن من الاحتياط إنما يتم إذا لم يظن أعلميه أحدهما، و أما معه فلا مجال للتخيير بل المتعين هو الأخذ بفتوى من يظن أعلميته.

(۱) للاستصحاب.

(۲) و لا يجب عليه التبين لعدم وجوب الفحص فى الشبهات الموضوعيه.

العلم بإتيان العبادات من غير تقليد و الشك فى مقدارها

(٣) أو أتى بأعماله من التقليد غير الصحيح و جرى عليه برهه من الزمان فهل تجب إعاده أعماله السابقه أو لا؟ للمسأله صور:

الاولى: ما إذا انكشفت مخالفه ما أتى به للواقع.

الثانيه: ما إذا انكشفت مطابقه ما أتى به للواقع.

الثالثه: ما لو لم ينكشف له الخلاف و لا الوفاق.

أما الصوره الأُولى: فحاصل الكلام فيها أن المدار فى الحكم بصحه العمل و فساده إنما هو مطابقته للواقع و مخالفته له، و الطريق إلى استكشاف ذلك إنما هو فتوى المجتهد الّذى يجب عليه تقليده عند الالتفات دون المجتهد الّذى كان يجب تقليده فى زمان العمل، لسقوط فتاواه عن الحجيه بالموت أو بغيره من الأسباب فمع مطابقه عمله لما أفتى به المجتهد الفعلى عند الالتفات يحكم بصحته، كما أنه يحكم ببطلانه إذا خالفه و هذا لعلّه مما لا كلام فيه.

و إنما الكلام فى أن الإعاده هل يختص وجوبها بما إذا كان عمل المكلف

فاقداً

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۲۷۰

....

للأركان فحسب، و لا تجب إذا كان فاقداً لغيرها من الأُمور المعتبره فی المأمور به، كما كان هذا هو الحال فيما إذا أتی بأعماله عن التقليد الصحيح ثمّ انكشفت مخالفته للواقع كما فی موارد العدول و تبدل الرأی، أو أن الأعمال السابقه تجب إعادتها مطلقاً سواء استند قصورها إلی فقدها لأركانها أو إلی فقدها لغيرها من الأُمور المعتبره فی المأمور به؟

لا شبهه فی أن عمل العامی فی محل الكلام إذا كان مخالفاً للواقع لفقده شيئاً من الأركان المقوّمه للمأمور به ليس له أن يجتزئ به فی مقام الامتثال لأنه محكوم بالفساد و البطلان و تجب عليه إعادته أو قضاؤه، لأنه لم يأت بما هو الواجب فی حقه و إن كان عمله مطابقاً لفتوی المجتهد الّذی كان يجب تقليده فی زمان العمل، لما أشرنا إليه من أن المدار فی استكشاف مطابقه العمل أو مخالفته للواقع مطابقه العمل المأتی به لفتوی المجتهد الّذی يجب أن يقلّده بالفعل، لسقوط فتوی المجتهد السابق عن الحجيه علی الفرض. فإذا أفتی بأن الواجب علی من أحدث بالأكبر و تيمم لعدم تمكنه من الاغتسال ثمّ أحدث بالأصغر هو الوضوء دون التيمم، و المفروض أن المكلف تيمم لصلاته، كشف ذلك عن أن عمله كان مخالفاً للواقع لفقده الطهور الّذی هو ركن الصلاه فوجوب الإعاده أو القضاء فی هذه الصوره مما لا- ينبغی التوقف فيه، حتی علی القول بعدم وجوب الإعاده فی موارد تبدل الاجتهاد و العدول لما ادّعی من الإجماع و السيره فيهما علی عدم وجوبهما. و ذلك لأنا لو سلمناهما و التزمنا فی تلك الموارد بالاجزاء فهو أمر قلنا به علی خلاف القاعده، لأنها تقتضی

وجوب الإعاده و عدم الاجتزاء بما أتى به، و معه لا بد من الاقتصار فيهما على موردهما، و هو ما لو صدر العمل عن الاستناد إلى فتوى من يعتبر قوله فى حقه، أو على الأقل صدر عن العلم بفتواه بأن كانت وصلت الحجه إليه، و أما من لم يستند فى عمله إلى حجه شرعيه و لا أن فتوى المجتهد السائغ تقليده وصلت بيده فلا تشمله السيره و لا الإجماع بوجه.

و أما إذا كان عمل العامى مخالفاً للواقع لفقده شيئاً من الأجزاء و الشرائط غير الركنيتين، كما إذا أتى بالتسبيحات الأربع مرّه واحده، أو صلّى من دون سوره و قد أفتى المجتهد الفعلى بوجوب التسبيحات ثلاث مرات أو بوجوب السوره فى الصلاه

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۲۷۱

[شمول حديث لا تعاد للجاهل المقصر]

فالصحيح عدم وجوب الإعاده و القضاء إذا لم يكن ملتفتاً حال عمله و متردداً فى صحته حين اشتغاله به، و ذلك لحديث لا تعاد لأنه يشمل الناسى و الجاهل القاصر و المقصّر كليهما.

و الّذى يمكن أن يكون مانعاً عن شموله للجاهل المقصّر أمران قد قدّمنا الكلام فيهما عند التكلم على الإجزاء «۱» و فى المسأله السادسه عشره إلّا أن الإعاده لمّا لم تكن خاليه عن الفائده تكلمنا عليهما أيضاً فى المقام، و الأمران:

أحدهما: الإجماع المدعى على أن الجاهل المقصِّر كالعامد، نظراً إلى أن ذلك غير مختص بالعقاب و كون الحكم متنجّزاً فى حق المقصِّر و عدم معذّريه جهله بل يعمّه و البطلان كليهما، و مقتضاه الحكم ببطلان عمل الجاهل المقصِّر كالمتعمد كما يحكم باستحقاقه العقاب، و يشهد لذلك أن الجاهل المقصّر لو لم يكن كالمتعمد لم تكن حاجه إلى استثنائه فى الموضعين، و هما ما لو أجهر

فی موضع الإخفات أو أخفت فی موضع الجهر و ما لو أتم فی موضع القصر، حیث حکموا بصحه عمله فی الموضعین مدعیاً الإجماع علی صحته. و ذلک لأنه لو کان عمله محکوماً بالصحه فی نفسه لم تکن حاجه إلی التشبث بالإجماع علی صحته فی الموردین.

و یمکن المناقشه فی هذا الوجه بأن القدر المتیقن من الإجماع المدعی أن الجاهل المقصِّر کالمتعمد من حیث استحقاقه العقاب، و هو أمر موافق للقاعده نلتزم به و إن لم یکن هناک إجماع بوجه، و ذلک لاستقلال العقل به فإن الحکم قد تنجّز علیه بالعلم الإجمالی علی الفرض، فإذا لم یخرج عن عهدته استحق العقاب علی مخالفته. و أما الإجماع علی بطلان عمله و أنه کالمتعمد فی مخالفه الواقع فلم یثبت بوجه فإن الإجماع المدعی لیس بإجماع تعبدی لیتمسک بإطلاق معقده، و إنما یستند إلی حکم العقل أو ما یستفاد من الأدله الشرعیه من أن الجاهل المقصِّر یعاقب بمخالفته للواقع، و هما إنما یقتضیان کونه کالمتعمد من حیث العقاب لا البطلان، فإن المدار فی الصحه و الفساد کما تقدم موافقه العمل أو مخالفته للواقع، فإذا فرضنا أن عمله مطابق للواقع إلّا من ناحیه بعض الأجزاء و الشرائط غیر الرکنیتین و الإخلال به لم یکن موجباً للإعاده

---

(۱) راجع ص ۱۶۶.

....

و البطلان لم یکن وجه لوجوب الإعاده أو القضاء علیه.

علی أن فقهائنا (قدّس سرّهم) لم یلتزموا بذلک و لم یجروا أحکام المتعمد علی الجاهل المقصِّر فی جمله من الموارد:

منها: ما لو اعتقد زوجیه امرأه فوطأها، فإن المتولّد من ذلک الوطء یلحق بأبیه مع أنه علی ذلک زنا فی الواقع و المتولد منه ولد زنا. إلّا أنهم

لا يلتزمون بإجراء أحكام الزنا عليه، و لا يرتّبون على الولد أحكام المتولّد من الزنا.

و منها: ما لو عقد على امرأه ذات بعل أو معتدهٍ معتقداً عدم كونها كذلك، فإنهم لم يحكموا بحرمتها عليه مع أنه على ذلك من العقد على المعتده أو ذات بعل متعمداً.

و منها: ما لو أفطر فى نهار شهر رمضان عن جهل تقصيرى، فانّا لا نلتزم فيه بالكفاره، مع أن الجاهل المقصّر لو كان كالمتعمد وجبت عليه الكفاره لا محاله.

فمن هذا يستكشف عدم تحقق الإجماع على بطلان عمل الجاهل المقصّر بوجه.

و ثانيهما: أن الظاهر المستفاد من قوله (عليه السّلام) «لا تعاد الصّلاه ...» «۱» أن المكلّف الّذى تترقب منه الإعاده و هو قابل فى نفسه و مورد لا يجابها لا تجب عليه الإعاده تفضلًا من الشارع، فيما إذا كان عمله فاقداً لغير الخمسه المذكوره فى الحديث فإن المكلّف الّذى تترقب منه الإعاده بمعنى أن من شأنه أن تجب فى حقه، هو الّذى ينفى عنه وجوبها و لا يكلّف بالإتيان بنفس المأمور به، و أما من لا- تترقب منه الإعاده و لا- أن من شأنه أن يكلّف بها، لأنه مكلّف بإتيان الواقع نفسه فلا معنى للأمر عليه بالإعاده أو ينفى عنه وجوبها بالحديث، لأنه مأمور بالإتيان بنفس الواجب الواقعى و هذا بخلاف ما لو لم يكن مكلفاً بالواقع و الإتيان بنفس المأمور به. و لا يتحقق هذا فى غير الناسى بوجه، لأنه لنسيانه و عدم قدرته على الإتيان بالواجب نفسه قابل للأمر بالإعاده، و معه يصح أن ينفى عنه وجوبها عند التفاته إلى عمله فيصح أن يقال: أيها الناسى للسوره فى صلاتک أعدها أو لا تعدها تفضلًا.

و أما الجاهل فهو مكلّف بالواجب

نفسه فإن الأحكام الواقعيه غير مختصه بالعالمين

---

(۱) وسائل الشيعه ۶: ۳۸۹/ أبواب السجود ب ۲۸ ح ۱.

....

بهـا، و غايه الأمر أن الجهل معـذّر من حيث العقاب إذا كان مستنداً إلى القصور، و مع أنه مكلّف بالواقع و هو أيضاً متمكن من الإتيـان به لا ـ معنى للأمر بإعادته، و مع عـدم قابليه المورد للأمر بالإعاده لا يمكن أن ينفى عنه وجوبها بالحـديث فإنه حينئـذٍ من توضـيح الواضح لأنه غير مكلّف بالإعاده فى نفسه فما معنى نفى وجوبها عنه بالحديث. إذن الحديث غير شامل للجاهل بأقسامه. و هذا الوجه هو الّذى ذكره شيخنا الأُستاذ (قدّس سرّه) و أصرّ عليه «۱».

إلّا أنه كالوجه السابق مما لا يمكن المساعده عليه و ذلك:

أما أوّلًا: فلأنه لو تمّ فإنما يختص بالجاهل الملتفت الّذى يتردد فى صحه عمله و بطلانه، لأنه متمكن من الإتيان بالواجب الواقعى و لو بالاحتيـاط. و أمـا الجاهل المعتقـد صـحه عمله من جهه التقليـد أو غيره فهو و الناسـى سواء، لعـدم قابليته للتكليف بالواجب نفسه لعدم قدرته على الإتيان به و لو بالاحتياط فإنه يعتقد صحته، و من الظاهر أن التمكن من الامتثال شرط لازم لكل تكليف و خطـاب، فإذا لم يكن المكلّف مأموراً بالواقع فلا مانع من الأمر بالإعاده فى حقه كما مرّ فإذا صـحّ تكليفه بالإعاده صـحّ أن ينفى عنه وجوبها بالحديث.

و أما ثانياً: فلأن الجاهل إذا صلّى من دون سوره حتى دخل فى الركوع و احتمل أن تكون السوره واجبه فى الصلاه، فهل يكلّف بإتيان الواقع نفسه مع عدم إمكان تداركه لتجاوزه عن محلّه؟ لا ينبغى الشـبهه فى عدم كونه مكلفاً بنفس المأمور به لعدم إمكان تداركه و

معه يدور الأمر بين الحكم بوجوب المضى فى صلاته و الحكم بوجوب الإعاده عليه. إذن وجوب الإعاده لا ينحصر بالناسى و الجاهل المعتقد صحّه عمله، بل يجرى فى حق الجاهل الملتفت أيضاً إذا تجاوز عن محل الواجب المقرر له و لم يتمكن من تداركه، و مع إمكان إيجاب الإعاده فى حقّه لا- مانع من أن ينفى عنه وجوب الإعاده بالحديث. نعم، الجاهل الملتفت الّذى يشك فى صحه عمله حال اشتغاله به من دون أن يتجاوز عن محلّه يكلّف بالإتيان بنفس الواجب لقدرته عليه، و معه لا معنى لإيجاب الإعاده فى حقّه أو ينفى عنه وجوبها بالحديث. و هذا هو معنى قولنا

---

(۱) كتاب الصلاه ۳: ۵.

....

فيما تقدم من أن الحديث إنما يشمل الموارد الّتى لو لا فيها انكشاف الخلاف لم تجب الإعاده على المكلّف، و ذلك كما فى الموارد الّتى أتى فيها الجاهل بالعمل معتقداً صحته لا الموارد الّتى تجب فيها الإعاده و إن لم ينكشف الخلاف لاستناد وجوبها إلى أمر آخر كما فى الموارد الّتى أتى فيها الجاهل بالعمل متردداً فى صحته من الابتداء، فإنه حينئذٍ مكلّف بالإتيان بالواجب على نحو يقطع بالامتثال، فمع الشك فى حصوله لا بدّ له من الإعاده و إن لم ينكشف له الخلاف فإن الاشتغال اليقينى يستدعى البراءه اليقينيه.

و المتحصل إلى هنا: أنه لا- مانع من الحكم بصحه عمل الجاهل من غير تقليد صحيح أو من غير تقليد بوجه إذا كان مخالفاً للواقع من جهه غير الأركان من الأُمور المعتبره فى المأمور به لحديث لا تعاد، فإنه كما يشمل الناسى يشمل الجاهل القاصر و المقصّر كليهما، اللّهُمَّ إلّا أن يكون متردداً فى صحه

عمله مع التمكن من التدارک هذا کلّه فیما یقتضیه الحدیث فی نفسه.

و أما بالنظر إلی القرینه الخارجیه فلا مناص من أن نلتزم بعدم شمول الحدیث للجاهل المقصّر، بیان ذلک: أن الأجزاء و الشرائط علی الغالب إنما یستفاد جزئیتها أو شرطیتها من الأوامر الوارده بالإعاده عند الإخلال بها، کما دلّ علی أنه إذا تقهقه أو تکلّم فی صلاته أعادها، و قد مرّ غیر مره أن الأمر بالإعاده فی تلک الموارد حسب المتفاهم العرفی من مثله، أمر إرشادی إلی بطلان العمل لفقده جزءاً أو شرطاً مما اعتبر فی المأمور به، و إن شئت قلت: إنه أمر إرشادی إلی جزئیه شی ء أو شرطیته أو مانعیته، و لیس أمراً مولویاً بوجه. فإذا کان الأمر کذلک و أخرجنا الناسی و کلا من الجاهل القاصر و المقصر عن تلک الأدله الآمره بالإعاده الداله علی الجزئیه أو الشرطیه أو المانعیه، لم یندرج تحتها غیر العالم المتعمد فی ترک الأجزاء و الشرائط أو الإتیان بالموانع، و معنی ذلک أن لزوم الإعاده و الجزئیه و الشرطیه خاصان بالعالم و العمل الفاقد لشی ء مما اعتبر فیه من الأجزاء و الشرائط إنما یحکم بفساده فیما لو صدر من العالم المتعمد دون الناسی و الجاهل بکلا قسمیه المتقدمین فإن عملهم صحیح من غیر حاجه إلی الإعاده. و من البیّن أن تخصیص أدله الشرطیه و الجزئیه و المانعیه أعنی ما دلّ علی الإعاده عند الإخلال بشی ء مما اعتبر فی المأمور به، بالعالم

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۲۷۵

....

المتعمد حمل للمطلق علی المورد النادر، إذ الإخلال بالمأمور به علی الأغلب یستند إلی الجهل القصوری أو التقصیری أو یستند إلی النسیان، و أما الإخلال متعمداً فهو أمر نادر بل

لعلّه مما لا تحقق له فى الخارج، و ذلک فإن المسلم ليس له أى غرض فى الإتيان بالعمل فاقداً لبعض أجزائه و شرائطه عن عمد و التفات. نعم، يمكن أن يعصى و لا يأتى بواجباته أصلًا، و أما أنه يأتى بواجبه متعمداً فى إبطاله و نقصه فهو أمر لا تحقق له أو لو كان فهو من الندره بمكان. و لا ينبغى الشک فى أن حمل المطلق على المورد النادر كذلك إلغاء له كليه، و حيث إن الحديث لا يحتمل شموله للجاهل المقصّر دون الناسى و الجاهل القاصر، فلا مناص من أن يلتزم باختصاصه بالناسى و الجاهل القاصر و عدم شموله للجاهل المقصّر حتى لا يلزم حمل المطلق على المورد النادر.

فبهذه القرينه لا بدّ من أن نلتزم فى المقام بوجوب الإعاده و القضاء، فإن الكلام إنما هو فى الجاهل المقصر لتركه التقليد أو تقليده على غير الموازين المقرره شرعاً.

ثمّ إن بما سردناه فى المقام اتضح أن العامد أيضاً غير مشمول للحديث و هذا لا لأنه لو شمل التارک عن عمد و التفات لم يكن للجزئيه أو الشرطيه معنى صحيح، لما فرضناه من عدم بطلان العمل بترک شى ء من الأُمور المعتبره فيه مع العمد و الالتفات.

فإن هذا يمكن الجواب عنه بأن المكلّف لما أتى بالعمل فاقداً للجزء أو الشرط غير الركنيين فقد استوفى جمله من المصلحه الداعيه إلى الأمر به، و إن كان فاتته للمصلحه الباقيه فى المأمور به من دون أن يتمكّن من تداركها، و بهذا المقدار من المصلحه يحكم بصحه عمله و إن كان يستحق العقاب لتفويته الواجب المشتمل على المصلحه التامه من دون أن يتمكن من تداركها، بل لما مرّ من أن ظاهر الحديث

أن وجوب الإعاده المستند إلى انكشاف الخلاف هو المرتفع عن المكلفين لا ـ وجوب الإعاده المستند إلى أمر آخر، و معنى ذلك اختصاص الحديث بما إذا كان المكلّف بانياً على صحه ما أتى به و معتقداً عدم فساده، فلا يشمل ما إذا كان متردداً فى صحته حين اشتغاله فضلًا عمّا إذا كان عالماً ببطلانه من الابتداء لتعمده فى ترک جزئه أو شرطه، فهو حين ما يأتى بالعمل مكلّف بالإتيان بنفس المأمور به لا بإعادته كما تقدم. إذن لا مجال لتوهّم شمول الحديث للإخلال العمدى بوجه، هذا كلّه فى هذه الصوره.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۲۷۶

....

و أما الصوره الثانيه: و هى ما إذا انكشفت مطابقه عمله للواقع لتوافق فتوى المجتهد الّذى يجب أن يقلّده بالفعل لما أتى به من دون تقليد من أحد أو عن التقليد غير الصحيح فلا مناص من الحكم بصحته، لأنه أتى بالواجب الواقعى من دون نقص و تمشى منه قصد القربه على الفرض، و قد مرّ أن العباده لا ـ يعتبر فى صحتها سوى الإتيان بالعمل مضافاً به إلى اللّه فالعمل فى هذه الصوره لا تجب إعادته و لا قضاؤه.

و أما الصوره الثالثه: و هى ما إذا لم ينكشف له الحال و تردد فى أن إعماله هل كانت مطابقه للواقع حتى لا تجب إعادتها أو كانت مخالفه له حتى تجب إعادتها أو قضاؤها؟ فهل تجرى قاعده الفراغ بالإضافه إلى إعماله المتقدمه ليحكم بصحتها أو لا؟ ذكرنا عند التكلّم على قاعده الفراغ أن جمله من الروايات الوارده فى القاعده و إن كانت مطلقه كقوله (عليه السّلام) فى موثقه محمد بن مسلم عن أبى جعفر (عليه السّلام): «كلّما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما

هو» «۱» و قوله فيما رواه عن الصادق (عليه السّلام): «كلّما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكراً فامضه و لا إعاده عليك فيه» «۲» لعدم تقييدهما بما إذا التفت المكلّف إلى الأُمور المعتبره في عمله حال الاشتغال به و إن كان يشك في صحته بعد العمل فإنه أمر غالب الاتفاق، إذ العامل يأتي بالعمل و هو ملتفت إلى الأُمور المعتبره فيه من الأجزاء و الشرائط إلّا أنه إذا مضت عليه برهه من الزمان نسي كيفيه عمله و لم يتذكر أنه كيف أتى به بل قد ينسى الإنسان في اليوم ما أكله في اليوم السابق عليه، مع الجزم بالتفاته إليه حين اشتغاله بأكله.

إلّا أن في روايتين من رواياتها اعتبرت الالتفات و الأذكريه حال العمل في جريان القاعده:

إحداهما: حسنه بكير بن أعين قال «قلت له: الرجل يشك بعد ما يتوضأ؟ قال: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» «۳».

و ثانيتهما: روايه محمد بن مسلم عن أبي عبد اللّه (عليه السّلام) أنه قال: «إن شكّ

خويي، سيد ابو القاسم موسوى، موسوعه الإمام الخوئي، ۳۳ جلد، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

---

(۱) وسائل الشيعه ۸: ۲۳۷/ أبواب الخلل في الصلاه ب ۲۳ ح ۳.

(۲) وسائل الشيعه ۱: ۴۷۱/ أبواب الوضوء ب ۴۲ ح ۶.

(۳) وسائل الشيعه ۱: ۴۷۱/ أبواب الوضوء ب ۴۲ ح ۷.

....

الرجل بعد ما صلّى فلم يدر أثلاثاً صلّى أم أربعاً، و كان يقينه حين انصرف أنه كان قد أتم؟ لم يعد الصلاه و كان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك» «۱» و رواها الحلّي في

آخر السرائر عن كتاب محمد بن على ابن محبوب عن يعقوب بن يزيد عن ابن أبى عمير عن محمد بن مسلم «۲». و هاتان الروايتان تدلان على أن قاعده الفراغ يعتبر فى جريانها الأذكريه و الالتفات إلى الأُمور المعتبره فى العمل حين الاشتغال به ليكون احتمال المطابقه للواقع على القاعده و موافقاً للطبع و العاده، فلا تجرى فى موارد احتمال الصحه من باب المصادفه الاتفاقيه و اليانصيب أو الحظ و البخت. و على ذلك لا يمكن التمسك بالقاعده فى المقام و ذلك لفرض غفله المكلّف عن الأُمور المعتبره فى الواجب لأنه أتى به من دون تقليد من أحد أو عن التقليد غير الصحيح، و احتمال صحه عمله إنما هو من باب الصدفه و الاتفاق لا من جهه كون الصحه مطابقه للطبع و العاده.

و أما ما عن شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) من أن الأذكريه المستفاده من قوله (عليه السّلام) «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» إنما ذكرت حكمه للتشريع لا علّه للحكم بالمضى «۳» فقد أجبنا عنه فى محلّه بأنه خلاف ظاهر الروايتين. و لا يمكن استفادته منهما لدى العرف لظهورهما فى التعليل، و لأجل ذلك بيّنا هناك أن القاعده ليست تعبديه محضه، و إنما هى من جهه الأماريه و ما تقتضيه العاده و الطبع فإن المتذكّر و الملتفت إلى ما يعتبر فى عمله يأتى به صحيحاً مطابقاً لما يتذكره عاده.

و على الجمله أن القاعده تعتبر فيها الأذكريه و هى مفقوده فى المقام، فإذا لم تجر القاعده فى محل الكلام فلا مناص من أن يرجع إلى الأُصول العمليه فنقول:

أما بحسب الإعاده فمقتضى قاعده الاشتغال هو الوجوب لتنجّز التكليف فى حقه بالعلم الإجمالى أو الاحتمال و

هو يقتضى الخروج عن عهده امتثاله لا محاله، و حيث إنه لم يحرز فراغ ذمته فمقتضى علمه بالاشتغال وجوب الإعاده حتى يقطع بالفراغ.

و أما بحسب القضاء فمقتضى ما ذكرناه فى محلّه من أن القضاء بأمر جديد و أن

---

(١) وسائل الشيعه ٨: ٢۴۶/ أبواب الخلل فى الصلاه ب ٢٧ ح ٣.

(٢) السرائر ٣: ۶١۴.

(٣) أجود التقريرات ٢: ۴٨١.

[دوران الفائت بين الأقل و الأكثر]

و إلّا فيقضى [١] المقدار الّذى يعلم معه بالبراءه على الأحوط، و إن كان لا يبعد جواز الاكتفاء بالقدر المتيقن (١).

موضوعه الفوت الّذى هو من الأُمور الوجوديه دون العدميه المحضه و إن كان ينتزع من عدم الإتيان بالمأمور به فى وقته و يعبّر عنه بالذهاب عن الكيس، عدم وجوبه فى المقام لعدم إحراز موضوعه الّذى هو الفوت، فإنه من المحتمل أن يكون أعماله مطابقه للواقع و لو من باب الصدقه و الاتفاق.

و أما بناء على أن القضاء بالأمر الأول و أن الإتيان بالعمل فى وقته من باب تعدد المطلوب، و أن إتيانه فى الوقت مطلوب و الإتيان بأصله مطلوب آخر، أو بناء على أن الفوت أمر عدمى و هو نفس عدم الإتيان بالمأمور به فى وقته فلا مناص من الالتزام بوجوب القضاء، و ذلك أما بناء على أن الفوت أمر عدمى فلوضوح أن استصحاب عدم الإتيان بالمأمور به فى وقته يقتضى وجوب القضاء، إذ به يثبت أن المكلّف لم يأت بالمأمور به فى وقته.

و أما بناء على أن القضاء بالأمر الأول فلأن المأمور به حينئذٍ ليس من الموقتات و إنما هو موسّع طيله الحياه، و إن كان الإتيان به فى الوقت مطلوباً أيضاً على الفرض و مع الشك فى الإتيان بالمأمور

به و عدمه مقتضی قاعده الاشتغال وجوب الإعاده حتی یقطع بالفراغ، فما ذكرناه من عدم وجوب القضاء یتوقف على أن یكون القضاء بالأمر الجدید، و یكون موضوعه الّذی هو الفوت أمراً لازماً لعدم الإتیان بالمأمور به لا أمراً عدمیا كما مرّ.

دوران الفائت بین الأقل و الأكثر:

(۱) إذا علم المكلّف أن إعماله الّتی أتی بها من دون تقلید أو عن التقلید غیر الصحیح مخالفه للواقع حسب فتوى المجتهد الّذی یحب أن یقلّده بالفعل، و وجبت

---

[۱] وجوب القضاء ینحصر بموارد العلم بمخالفه المأتی به للواقع و كون تلك المخالفه موجبه للقضاء بنظر من یجب الرجوع إلیه فعلًا.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۲۷۹

....

علیه إعادتها أو قضاؤها حتی إذا كانت المخالفه فی غیر الأركان، لما تقدم من أن حدیث لا تعاد غیر شامل للجاهل المقصّر، و إن اعتقد صحه عمله فإن علم بالمقدار الّذی تجب إعادته أو قضاؤه فهو، و أما إذا شكّ فی مقداره و ترددت الفائته و أعماله المحكومه بالبطلان بین الأقل و الأكثر، فهل یجوز أن یقتصر فی قضائها بالمقدار المتیقن و یدع قضاء ما یشك فی فوته و بطلانه أو لا بدّ من أن یأتی بمقدار یظن معه بالبراءه أو بمقدار یتیقّن معه بالفراغ؟ فیه وجوه و أقوال ذهب إلى كل فریق.

و الظاهر أن محل الكلام فی كل مورد تردد فیه أمر الواجب بین الأقل و الأكثر هو ما إذا علم بتنجز التكلیف على المكلّف فی زمان و تردد بین الأقل و الأكثر لا ما إذا شكّ فی أصل ثبوته، كما إذا علم أنه لم یصلّ من حین بلوغه إلى الیوم، و لم یدر أنه مضى من بلوغه شهر واحد لیجب علیه قضاء

صلوات شهر واحد أو أنه مضى شهران ليجب قضاء صلوات شهرين، فإن الشک فی مثله إنما يرجع إلی أصل توجه التكليف بالزائد على قضاء صلوات شهر واحد، و مثله ما لو نام مده فاتته فيها صلوات ثمّ انتبه و لم يدر مقدارها.

و الوجه فی خروج أمثال ذلک مما هو محل الكلام مع أن الواجب فيها مردد بين الأقل و الأكثر، هو أن الظاهر أن عدم وجوب القضاء زائداً عن المقدار المتيقن فی تلک الموارد مما لا خلاف فيه فإن الشک فيه من الشک فی التكليف بقضاء الزائد عن المقدار المتيقن، و هو مورد للبراءه سواء قلنا إن القضاء بأمر جديد أم قلنا إنه مستند إلى الأمر الأول، و سواء كان موضوعه الفوت أو عدم الإتيان بالمأمور به فی وقته. و مع رفع احتمال الزياده بالبراءه لا يبقى للقول بوجوب القضاء حتى يظن بالفراغ أو يتيقّن به مجال. و إذا جرت البراءه عن الزائد على القدر المتيقن فی المثال مع العلم بفوات جمله من الفرائض فيه بالوجدان جرت عن الزائد على القدر المتيقن فی المقام الّذی لا علم وجدانی لنا بالفوات فيه و إنما هو محتمل واقعاً بحسب فتوى المجتهد بطريق أولى.

و الظاهر أن القائلين بوجوب القضاء حتى يظن أو يقطع بالفراغ أيضاً غير قاصدين لتلک الصوره، و إنما النزاع فی المقام فيما إذا كان التكليف متنجّزاً و ذلک كما إذا علم أنه

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۲۸۰

....

مضت من بلوغه سنه واحده مثلًا و أنه كان مكلفاً فيها بالصلاه و لكنه فاتت عنه جمله من صلواتها و هی مردده بين الأقل و الأكثر. أو علم أنه مده معينه كان يأتی بأعماله من دون تقليد

أو عن التقليد غير الصحيح، و لا يدرى أن إعماله الّتى أتى بها و هى مخالفه لفتوى المجتهد الفعلى أىّ مقدار، للجزم بأنه لم يأت بتمام أعماله مطابقاً للتقليد غير الصحيح. و هذه الصوره هى محط الكلام، و الصحيح أنه يقتصر بقضاء المقدار الّذى تيقن فواته و بطلانه و أما الزائد المشكوك فيه فيدفع وجوب القضاء فيه بالبراءه، و ذلك لأن القضاء بالأمر الجديد، و موضوعه الفوت و هو مشكوك التحقق فى المقدار الزائد عن القدر المتيقن، و الأصل عدم توجه التكليف بالقضاء زائداً على ما علم بفوته و توضيحه:

أن المكلّف فى محل الكلام و إن علم بتنجز التكليف عليه سنه واحده و كان يجب أن يصلّى فى تلك المده مع التيمم مثلًا لا مع الوضوء، إلّا أنه عالم بسقوط هذا التكليف فى كل يوم للقطع بامتثاله أو عصيانه، فسقوط التكليف المنجّز معلوم لا محاله و إنما الشك فى سببه، و أنه الامتثال أو العصيان لأنه جاهل مقصّر على الفرض، و حيث إن القضاء بأمر جديد، و موضوعه الفوت و هو معلوم التحقق فى مقدار معيّن، و الزائد عليه مشكوك، فالشك فى وجوب قضائه شك فى توجه التكليف الزائد فيدفع بالبراءه.

و استصحاب عدم الإتيان بالمأمور به فى المده الزائده لا يترتب عليه إثبات عنوان الفوت كما مرّ غير مرّه. نعم، لو قلنا إن الفوت أمر عدمى و هو عين عدم الإتيان بالمأمور به، أو قلنا إن القضاء بالأمر الأول وجب قضاء أعماله بمقدار يتيقن معه بالبراءه و ذلك لاستصحاب عدم الإتيان فى المقدار الزائد المشكوك فيه، أو لقاعده الاشتغال. و لكن الصحيح أن الفوت أمر وجودى و لا أقل من الشك فى ذلك و هو

كـاف فيما ذكرناه كما أن القضاء بالأمر الجديـد، هـذا كلّه فى الـدليل على ما اخترناه من جواز الاقتصار على المقـدار المتيقن و عدم وجوب الإتيان بالزائد المشكوک فيه.

و أما الوجه فى الحكم بلزوم القضاء بمقدار يقطع معه بالفراغ فهو ما نسب إلى المحقق صاحب الحاشيه (قدّس سرّه) و حاصـله: أن فى موارد دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الاستقلاليين مقتضى القاعده و إن كان هو الاقتصار بالمقدار المتيقن و دفع

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۲۸۱

....

احتمـال الزائـد بالبراءه، لأن التكليف انحلالى ففى غير المقـدار المتيقن يرجع إلى الأصل فلا موجب معه للاحتياط، إلّا أن ذلک فيمـا إذا تعلّق الشـک بثبوت تكليف واقعى زائـداً على المقـدار المتيقن. و أمـا إذا شـکّ فى وجود تكليف منجّز واصل للمكلف زائـداً على القـدر المتيقن فهو مورد للاحتيـاط. و ذلـک لأـن احتمال التكليف المنجَّز منجِّز، لأنه مساوق لاحتمال الضـرر، و دفع الضـرر المحتمل بمعنى العقاب مما اسـتقل العقل بوجوبه و هذا كما فى غالب الفسـقه فترى أنه يوماً يترک الصلاه و يعلم بفوات فرائضه و وجوب قضائهـا لاـ محـاله ثمّ يتركهـا فى اليوم الثـانى كـذلک فيعلم أيضـاً أنه فوّت فرائضه كما يعلم بوجوب قضائها و هكـذا فى اليوم الثـالث و الرابع إلى مـده، ثمّ بعـد ذلـک يشک فى أن القضاء المتنجّز وجوبه عليه فى كل يوم بعلمه و التفاته هو المقـدار الأقل أو الأكثر فإنه مورد للاحتياط، لاحتماله زائـداً على القدر المتيقن وجود تكليف منجّز آخر و قد عرفت أن احتماله مساوق لاحتمال العقاب، و وجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب مما لا شبهه فيه لدى العقل.

و لا يقاس ذلک بمثل ما إذا تردد الدين بين الأقل و الأكثر،

لأن الشک فی مثله إنما هو فی أصل توجه التکلیف بالمقـدار الزائـد، لعدم علمه أن ما أخذه من الدائن مرّه واحده خمسه دراهم أو سـته مثلًا و هذا بخلاف المقام، لاحتمال أن یکون هناک تکلیف منجّز واصل فی وقته، إذ التکلیف بقضاء الصـلوات المتعدده تـدریجی لا محاله، لأن موضوعه و هو الفوت أی فوت الصـلوات المتعـدده، من الأُمور التدریجیه فإن المکلّف یأتی بصـلاته فی هـذا الیوم لا ـ عن التقلیـد الصـحیح أو من دون تقلیـد فیعلم بفواتها فیکلّف بقضاء ما فاته فی ذلک الیوم، ثمّ إذا أتی الیوم الثانی أیضاً یفوت صـلاته فیکلّف بقضاء ما فاته فی ذلک الیوم و هکـذا فی الیوم الثالث و الرابع، و بعـد برهه مضت کـذلک یتردد فی أن القضـاء المتنجّز وجوبه فی حقّه هو المقـدار الأقل أو الأکثر فهو من الشک فی وجود تکلیف زائـد متنجّز واصل و معه یکون المورد مورداً للاشـتغال، فإن الاشـتغال الیقینی یستدعی البراءه الیقینیه فلا بدّ حینئذٍ من القضاء بمقدار یتیقّن معه بالفراغ. و یتوجه علیه:

أوّلًا: أن ما أفاده لو تمّ فإنما یتم فیما إذا کان التنجّز سابقاً علی زمان الشک و التردد

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۲۸۲

....

بین الأقـل و الأـکثر کمـا فی المثال، لتنجّز الأمر بقضاء الصـلوات الفائته فی الزمان السابق علی الشک فی أن الفائت هو الأکثر أو الأقـل. و أما إذا کان زمان التنجز متحـداً مع زمان الشک و التردد، کما إذا نام و حینما استیقظ شکّ فی أن نومه هل اسـتمر یوماً واحداً لیجب علیه قضاء صـلوات یوم واحد، أو أنه طال یومین لیجب علیه قضاء صلوات یومین، فإن وجوب القضاء لم تتنجز علیه حینئذٍ إلّا فی زمان الشک

و التردد، و لا يكون الاحتمال معه إلّا احتمال تكليف واقعى لم يصل إلى المكلف، و ليس من احتمال التكليف المتنجّز بوجه، إذ لم يتنجز عليه شى ء قبل هذا الزمان. و مقامنا أيضاً من هذا القبيل، لأن مفروضنا أن المكلف اعتقد صحه ما أتى به لا عن تقليد أو عن التقليد غير الصحيح، و لم يعلم أن إعماله مخالفه للواقع ليتنجز عليه قضاؤها و إنما علم بالمخالفه بعد صدورها، و فى الوقت نفسه يتنجز عليه وجوب القضاء مردداً بين الأقل و الأكثر و معه كيف يكون ذلك من احتمال التكليف المنجز، إذ فى أى وقت تنجز عليه وجوب القضاء ليكون احتماله فى زمان الشك و التردد بين الأقل و الأكثر احتمالًا للتكليف المنجز، و إنما هو من احتمال وجود تكليف واقعى و هو مندفع بالبراءه، و على الجمله لم يتنجز عليه وجوب القضاء شيئاً فشيئاً و على نحو التدريج فى كل يوم كما هو الحال فى المثال، و إنما تنجز عند العلم بالمخالفه و هو زمان الشك و التردد فى أن ما فاته هو الأقل أو الأكثر فهو حين توجه التكليف مردد بينهما، فيدفع احتمال التكليف الزائد بالبراءه فما أفاده (قدّس سرّه) غير منطبق على المقام.

ثانياً: أن ما أفاده لا يرجع إلى محصّل، لأن التنجز يدور مدار المنجز حدوثاً و بقاءً فيحدث بحدوثه كما أنه يرتفع بارتفاعه، و من هنا قلنا بجريان الأُصول فى موارد قاعده اليقين، لزوال اليقين بالشك السارى لا محاله و مع زواله يرتفع التنجز، إذ لا معنى للتنجز من غير منجز، فلا يكون مانع من جريان الأُصول فى موردها، فإذا علم بنجاسه شى ء، ثمّ شك فى مطابقه علمه و مخالفته للواقع

جرت فيه قاعـده الطهاره، و لا يعامل معه معامله النجاسه بوجه، إذ لا منجز لها بقاء، و على ذلك فالمكلف فيما مثّل به و إن كان علم بوجوب قضاء الصلوات فى اليوم الأول، و لأجله تنجز عليه وجوب القضاء، إلّا أنه عنـد الشك و التردد بين الأقل و الأكثر لا علم له بما

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۲۸۳

....

فـاتته من الصـلوات و إذا زال العلم زال التنجز لا ـ محـاله. و لا يكفى العلم السابق بحـدوثه فى التنجز بحسب البقاء، و من ثمه إذا اسـتدان من زيـد متعـدداً و تردّد فى أنه الأقل أو الأكثر جرت البراءه عن وجوب ردّ الأكثر مع العلم بتنجز وجوب ردّ الدين حين اسـتلامه من الـدائن، و إنما تردد بعد وصوله و تنجز الأمر بالأداء، و لا وجه له سوى ما قدّمناه من أن التنجز يرتفع بارتفاع المنجز الّذى هو العلم، فـإن وجوب دفع مـا أخـذه إنمـا كـان متنجزاً مـا دام عالمـاً بالحال فإذا زال التنجز لا محاله، و جرى الأصـل بالإضافه إلى المقدار الزائد المشكوك فيه.

و على الجمله الشك فى المقـام من الشـك فى أصـل ثبـوت التكليـف الزائـد فتجرى فيه الـبراءه الشـرعيه و العقليه، و ليس من احتمال التكليف المنجز، فإن التنجز إما أن يسـتند إلى العلم الوجدانى أو التعبدى أو إلى العلم الإجمالى أو إلى كون الشـبهه قبل الفحص و مع وجود شـى ء من ذلك يكون الاحتمال من احتمال التكليف المنجز، و مع عدم تحقق شـى ء منها أو زواله لا معنى للتنجز و كون احتمال التكليف من احتمال التكليف المنجز.

بقى الكلام فيما سلكه المشهور فى المسأله من وجوب القضاء بمقدار يظن معه بالفراغ، و لم يظهر لنا

مستندهم فی ذلک بوجه لأنّا إن ألحقنا أمثال المقام بموارد قاعده الاشتغال علی ما قدّمنا تقریبه آنفاً، فاللّازم هو الحکم بوجوب القضاء بمقدار یقطع معه بالفراغ و لا- مرخّص للاکتفاء معه بالظن به، و إن قلنا إنها ملحقه بموارد البراءه کما هو الصحیح فلا یجب سوی القضاء بالمقدار المتیقن دون الأکثر و لو ظنّاً، فما سلکه المشهور فی المسأله لا وجه موجّه له.

نعم، یمکن أن یوجّه کلا-مهم بأن أمثال المقام و إن کانت مورداً للبراءه فی نفسها، إلّا أنهم التزموا فیها بالاشتغال نظراً إلی أن إجراء البراءه عن المقدار الزائد فی تلک المقامات یستلزم کثیراً العلم بالوقوع فی مخالفه التکلیف الواقعی. و قد صرّحوا بذلک فی جمله من الموارد، کما إذا شکّ فی استطاعته أو فی بلوغ المال حدّ النصاب، أو شکّ فی ربحه أو فی الزیاده علی المئونه، و قالوا إنها و إن کانت مورداً للبراءه فی نفسها، إلّا أن إجراءها یستلزم العلم بالمخالفه، لأن کل من شکّ فی الاستطاعه أو الربح أو فی الزیاده علی المئونه أو البلوغ حد النصاب لو أجری البراءه عن التکالیف المحتمله فی تلک

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۲۸۴

....

الموارد، کوجوب الحج أو الخمس أو الزکاه لفاتت التکالیف الواقعیه عن جمله من المکلفین بها واقعاً. و السر فی ذلک أن امتثال التکالیف المذکوره غالباً یتوقف علی الفحص فإن موضوعاتها مما لا یحصل العلم بها بغیره، إذن إجراء البراءه فی أمثال ذلک قبل الفحص یستلزم الوقوع فی مخالفه الواقع کثیراً. و لعلّهم قد ألحقوا المقام أیضاً بتلک الموارد نظراً إلی أن الرجوع فیه إلی البراءه عن الزائد یستتبع فوات القضاء عن جمله ممن هو مکلف به واقعاً، و من

هنا التزموا بالاشتغال فى أمثال المقام و إن كانت فى نفسها مورداً للبراءه كما ذكرناه.

ثمّ إن مقتضى ذلک و إن كان هو القضاء بمقدار يتيقن معه بالفراغ إلّا أن إيجابه يستلزم العسر و الحرج، لأن احتمال التكليف باب موسّع و أمر خفيف المئونه فلو أوجبنا معه الاحتياط لوجب عند كل محتمل و هو أمر عسر، و من هنا لم يوجبوا الاحتياط بمقدار يوجب اليقين بالفراغ، و لم يرخّصوا الاكتفاء بالاحتمال بالرجوع إلى البراءه عن الزائد، لاستلزامه تفويت الواجب عمّن هو مكلّف به واقعاً، و اعتبروا الظن بالفراغ لأنه أوسط الأُمور و خير الأُمور أوسطها، فإن هذا هو الحال فى كل مورد تعذّر فيه الامتثال اليقينى على المكلّف، فإن العقل يتنزل وقتئذٍ إلى كفايه الامتثال الاطمئنانى ثمّ الامتثال الظنى بل يكتفى بالامتثال الاحتمالى عند تعذر المراتب المتقدمه عليه، و لا يتنزّل العقل إلى الامتثال الاحتمالى من الامتثال اليقينى ابتداءً على ما ذكروه فى التكلّم على دليل الانسداد. إذن يلتئم مدرک المشهور من ضم أمر بأمر أعنى قاعده الاشتغال المنضمه إلى قاعده نفى الحرج.

و يرد على ذلک أولًا: أن جريان البراءه فى تلک الموارد و إن كان يستلزم العلم بالوقوع فى مخالفه الواقع، إلّا أن الكلام فى أن هذا العلم يحصل لأى شخص؟ أ فيحصل العلم به للعامّى المتردد أو يحصل للمفتى بإجراء البراءه فى تلک المقامات؟

أما المقلّد فلا علم له بالوقوع فى مخالفه الواقع عند إجراء البراءه عن وجوب الحج أو الخمس أو الزكاه، و إنما يحتمل المخالفه كما يحتمل الموافقه، و أما المفتى بالجواز فهو و إن كان يحصل له العلم بذلک لأنه يعلم علماً إجمالياً أن جمله ممن يتمسک بالبراءه فى تلک الموارد يقعون

فى مخالفه الواقع و يفوّتون بها التكاليف المتوجهه إليهم واقعاً، إلّا أن

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۲۸۵

[الشک فى صحه التقليد]

[۴۱] مسأله ۴۱: إذا علم أن أعماله السابقه كانت مع التقليد، لكن لا يعلم أنها كانت عن تقليد صحيح أم لا بنى على الصحه (۱).

علم المجتهد إجمالًا بمخالفه عمل العامّى للواقع لا يترتب عليه أىّ أثر، لأنه إنما يفتى بلحاظ وظيفه المقلّد و ما يقتضيه وظيفته فى نفسه، و حيث إنه شاک لا علم له بالمخالفه فله أن يتمسک بالبراءه عن التكليف المشكوک فيه.

بل لو علم المجتهد علماً تفصيلياً بوقوع المقلّد فى مخالفه الواقع بتجويز المجتهد للرجوع إلى البراءه عند الشک فى الموضوعات الخارجيه، أيضاً لم يترتب أثر عليه كما إذا علم أن زيداً مستطيع أو أنه مديون أو يده متنجّسه، غير أن المقلّد لم يكن عالماً بذلک فإن له أن يتمسک بالبراءه أو قاعده الطهاره حتى لو سألنا المفتى عن وظيفه العامّى حينئذٍ لأجاب بأنه يتمكن من الرجوع إلى الأُصول العمليه، و السرّ فيه ما بيّناه من أن المدار فى جواز الرجوع إلى الأصل إنما هو شک المكلّف فى نفسه.

ثانياً: أنّا لو سلمنا أن المقام من موارد الاشتغال دون البراءه لم يكن للاكتفاء بالظن وجه صحيح. و دعوى أن وجوب الاحتياط بالمقدار الموجب لليقين بالفراغ عسر حرجى، مندفعه: بما مرّ غير مره من أن المدار فى تلک القاعده إنما هو الحرج الشخصى دون النوعى. و الاحتياط أعنى الإتيان بالأكثر قد لا يكون حرجياً على المقلّد بوجه، كما إذا دار أمر الفائت بين صلاتين أو ثلاث، فإنه لا حرج على المكلّف فى الإتيان بالمحتمل الأكثر، و مع أنه لا حرج شخصى على المكلّف لا وجه للتنزل

من الواجب أعنى الامتثال اليقينى إلى الامتثال الظنى أبداً. و إذا فرضنا أن الاحتياط حرجى على المكلّف وجب أن يحتاط و يأتى بالأكثر إلى أن يكون الزائد حرجياً فى حقه لا أنه يتنزل إلى الامتثال الظنى كما أُفيد.

فالصحيح ما ذكرناه من جواز الاقتصار فى تلك الموارد بالمقدار الأقل و إجراء البراءه عن الأكثر.

الشك فى أن العمل هل صدر عن تقليد صحيح؟

(١) كما إذا علم أنه قد استند فى أعماله الّتى أتى بها سابقاً إلى تقليد مجتهد يقيناً، غير

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٨٦

....

أنه يشك فى أن تقليده ذلك صحيح و أنه موافق للموازين المقرره فى الشريعه المقدسه أو غير مطابق لها؟ و الشك فى صحه التقليد السابق و فساده قد يتصوّر بالإضافه إلى التقليد نفسه، و أنه مطابق للموازين أو غير مطابق لها، و قد يتصوّر بالإضافه إلى أعماله الّتى أتى بها عن التقليد المشكوك صحته و فساده و لأجله يشك فى وجوب إعادتها أو قضائها و عدمه فالكلام يقع من جهتين:

الجهه الأُولى: ما إذا شكّ المكلّف فى أن تقليده السابق هل كان مطابقاً للموازين الشرعيه أو لم يكن؟ إن التقليد السابق بما أنه عمل قد صدر و تصرّم فلا أثر يترتب على صحته و فساده فى نفسه سوى مشروعيه العدول إلى المجتهد الآخر و عدمها على تقدير حياه المجتهد السابق أو مشروعيه البقاء على تقليده و عدمها على تقدير موته.

و التحقيق أن الشك من هذه الجهه مما لا أثر له، و ذلك لأن المجتهد فى مفروض المقام قد يكون مستجمعاً للشرائط المعتبره فى المرجعيه لدى الشك إلّا أنه يشك فى أن استناده إلى فتاواه هل كان موافقاً للقواعد الشرعيه أو أنه استند

فی ذلک إلی هوی نفسه أو غیره من الدواعی غیر المسوّغه للاستناد، و قد لا یکون بل یشک فی استجماعه لها و عدمه.

أما الصوره الأُولی: فالشک فیها فی أن الاستناد إلی فتوی ذلک المجتهد هل کان موافقاً للموازین أم لم یکن، أمر لا أثر له و ذلک لأن المدار فی الحکم بصحه التقلید و جواز العمل علی طبقه إنما هو بکون المجتهد ممن یجوز تقلیده فی نفسه، بأن یکون الرجوع إلیه موافقاً للموازین الشرعیه واقعاً، و أما أن الاستناد أیضاً إلی فتوی ذلک المجتهد لا بدّ أن یکون مطابقاً للموازین الشرعیه فلم یقم علیه أیّ دلیل. فلو فرضنا أن المکلّف استند إلی فتوی مجتهد جامع للشرائط لا لمدرک شرعی یسوقه إلیه بل لاتباع هوی نفسه و رغبته، التزمنا بصحه عمله و تقلیده مع العلم بأن استناده إلی فتوی المجتهد لم یکن مطابقاً للموازین، و ذلک لأنه من التقلید المطابق للقواعد واقعاً فلو قلنا بحرمه العدول عن تقلید المجتهد الجامع للشرائط، أو قلنا بجواز البقاء علی تقلیده إذا مات مشروطاً بتعلّم فتاواه أو بالعمل بها حال حیاته لم یجز فی المثال

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۲۸۷

....

العدول عن تقلید ذلک المجتهد کما جاز للمکلّف البقاء علی تقلیده، لأن الأدله المستدل بها علی عدم جواز العدول عن تقلید المجتهد، أو علی جواز البقاء علی تقلیده غیر قاصره الشمول للمقام، لأنه تقلید صحیح واقعاً و إن لم یکن استناده إلی فتاواه مطابقاً للموازین. فالشک فی هذه الصوره فی أن الاستناد مطابق للقواعد أو غیر مطابق لها لا یترتب علیه شی ء من الأثرین المتقدّمین، أعنی جواز العدول و عدم جواز البقاء علی تقلیده، لما عرفت من حرمه العدول

و جواز البقاء و لو مع العلم بعدم کون الاستناد مطابقاً للموازین فضلًا عمّا إذا شکّ فی ذلک، ففی هذه الصوره لا أثر للشک فی کیفیه الاستناد و کونه غیر مطابق للموازین ککونه مطابقاً لها.

و أما الصوره الثانیه: أعنی ما إذا شکّ فی صحه تقلیده و فساده مع الشک فی أن المجتهد الّذی قلّده مستجمع للشرائط أو غیر مستجمع لها لأجل الشک فی اجتهاده أو ورعه و عدالته أو غیرهما من الشرائط فلا مناص فیها من الفحص عن استجماعه للشرائط و لا یجوز فیها البقاء علی تقلیده حتی فیما إذا قلّده علی طبق الموازین الشرعیه، کما إذا قطع باجتهاده أو شهد علیه عدلان، إلّا أنه بعد ذلک شک شکاً ساریاً فی اجتهاده و احتمل أن یکون علمه السابق جهلًا مرکباً، أو ظهر له فسق الشاهدین واقعاً.

و الوجه فی وجوب الفحص علی المکلّف و عدم جواز البقاء له علی تقلیده هو أنه یشک فی حجیه نظره و فتواه، و لا مسوّغ معه للبقاء علی تقلیده کما لا مسوّغ لتقلیده بحسب الحدوث، لعدم الفرق فی ذلک بین الحدوث و البقاء. ففی هذه الصوره أیضاً لا أثر للشک فی صحه التقلید و فساده بالإضافه إلی الأثرین المتقدّمین أعنی حرمه العدول و جواز البقاء لما قد عرفت من أنه لو کان عالماً من صحه تقلیده لاستناده إلی علمه الوجدانی أو التعبدی لم یجز له البقاء علی تقلیده، کما لا یجوز تقلیده حدوثاً فضلًا عمّا إذا شکّ فیها، کما یجب علیه العدول عن تقلیده، فبالإضافه إلی التقلید فی نفسه، و جواز العدول و البقاء لا أثر للشک بوجه.

الجهه الثانیه: ما إذا شکّ فی صحه تقلیده و فساده بالإضافه إلی أعماله

الّتی أتی بها علی طبقه فیشک فی وجوب إعادتها أو قضائها، و قد مرّ غیر مره أن المدار فی صحه

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۲۸۸

....

العمل و فساده إنما هو بکونه مطابقاً للواقع أو مخالفاً له، فإذا أحرز المکلّف أن أعماله الّتی أتی بها مطابقه للواقع لأنه عمل فیها بالاحتیاط، أو أتی بالسوره أو التسبیحات الأربع ثلاثاً من باب الرجاء بحیث لم یکن أیّ نقص فی عمله لم تجب علیه إعادته أو قضاؤه، کما أنه إذا علم بمخالفتها للواقع فیما یرجع إلی الأرکان من الطهور و الرکوع أو غیرهما مما ورد فی حدیث لا تعاد وجبت إعادتها أو قضاؤها، لعدم إتیانه بما هو المأمور به علی الفرض، و مقتضی حدیث لا۔ تعاد وجوب الإعاده إذا أخل بالأرکان فی صلاته. و أما لو علم بمخالفتها للواقع فی غیر الأرکان من الأجزاء و الشرائط المعتبره فی المأمور به، کما إذا أخلّ بالسوره أو اکتفی بالتسبیحات الأربع مره واحده، فإن کان جهله قصوریاً عذریا کما إذا اعتمد علی علمه الوجدانی أو التعبدی کالبینه ثمّ شک شکاً ساریاً فی مطابقته للواقع أو ظهر له فسق البینه، فمقتضی حدیث لا تعاد عدم وجوب الإعاده لشموله للجاهل القاصر علی ما بیّناه عند التکلّم علی حکم الجاهل القاصر و المقصّر. و أما إذا کان جاهلًا مقصّراً، کما لو قلّد باشتهاء من نفسه أو لغیر ذلک من الدواعی غیر المسوّغه للتقلید فلا یشمله حدیث لا تعاد، و حیث أن أعماله غیر مطابقه للواقع فلا مناص من إعادتها أو قضائها، و لعلّ هذا مما لا کلام فیه.

و إنما الکلام فیما إذا کانت المخالفه فی غیر الأرکان، إلّا أنه شکّ فی أنه جاهل قاصر

أو مقصّر للشك فى أن استناده إلى فتوى ذلك المجتهد هل كان استناداً صحيحاً شرعياً فهو جاهل قاصر و يشمله الحديث و مقتضاه عدم وجوب الإعاده فى حقه، أو أنه استناد غير شرعى فهو مقصّر و الحديث لا يشمله فلا بدّ من الحكم بوجوب الإعاده أو القضاء، فهل تجب الإعاده أو القضاء فى مفروض الصوره أو لا تجب؟

الصحيح أن يفصّل فى هذه الصوره بما فصّلنا به فى الجهه الأُولى المتقدمه بأن يقال: إن منشأ الشك فى المقام إن كان هو الشك فى أن استناده كان مطابقاً للموازين الشرعيه أم لم يكن، مع العلم بأن من قلّده مستجمع للشرائط المعتبره فى المرجعيه بحيث يجوز للمكلّف أن يقلّد ذلك المجتهد بالفعل، حكم بصحه عمله و لم تجب عليه الإعاده و لا القضاء لفرض أنه مطابق لفتوى من يجوز تقليده واقعاً، و لو مع العلم بأن استناده إلى فتاواه لم يكن مطابقاً للموازين الشرعيه. و أما إذا نشأ الشك فى صحه تقليده

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۲۸۹

....

و فساده من الشك فى أن من قلّده سابقاً مستجمع للشرائط أو غير مستجمع لها، فلا مناص من الالتزام بوجوب الإعاده أو القضاء فى حقه لما مرّ من أن حديث لا تعاد غير شامل للجاهل المقصر، هذا.

و يمكن أن يقال: إن حديث لا تعاد و إن كان لا يشمل المقصّر فى نفسه إلّا أن ذلك مستند إلى القرينه الخارجيه، أعنى استلزام شموله له حمل الأخبار الوارده فى الأجزاء و الشرائط بلسان الأمر بالإعاده عند الإخلال بها على المورد النادر و هو العالم المتعمد فى تركهما، و حيث لا يمكن الالتزام به خصصنا الحديث بالجاهل المقصّر، و بما أن المخصص و

هو المقصّر عنوان وجودى فمع الشك فى تحققه و إن كانت الشبهه مصداقيه، و لا يجوز التمسك فيها بالعموم. إلّا أنّا ذكرنا فى محلّه «۱» أن المخصص المنفصل أو المتصل إذا كان من العناوين الوجوديه و شككنا فى حصوله و تحققه أمكننا إحراز عدمه بالاستصحاب، و حيث إن الباقى تحت العموم هو من لم يتصف بذلك العنوان الوجودى كالمقصّر و القرشيه و نحوهما، فنحرز باستصحاب عدم حدوث الاتصاف بالمقصريه و القرشيه أن المشكوك فيه من الأفراد الباقيه تحت العموم و أنه مشمول له و مع ثبوت أن الجاهل غير مقصّر بالاستصحاب، يشمله حديث لا تعاد و به نحكم بعدم وجوب الإعاده أو القضاء فى مفروض الكلام.

بقيت صوره واحده و هى ما إذا كان هناك مجتهدان أحدهما المعيّن مستجمع للشرائط المعتبره فى المرجعيه دون الآخر، و المكلّف بعد ما أتى بأعماله شكّ فى أن تقليده كان مطابقاً للموازين الشرعيه أم لم يكن، أى إنه قلّد من هو مستجمع للشرائط و قابل للتقليد منه، أو أنه قلّد الآخر غير المستجمع للشرائط من جهه تقصيره فى ذلك و اتباعه هوى نفسه؟

و فى هذه الصوره أيضاً يحكم بصحه أعماله و لا- تجب عليه الإعاده و القضاء لحديث لا تعاد، لما تقدم من أن الخارج عن الحديث إنما هو عنوان المقصر و هو عنوان وجودى، و مع الشك فى تحققه لا مانع من الرجوع إلى استصحاب عدمه، فإن به يحرز أن المورد مندرج تحت العموم و مقتضاه عدم وجوب الإعاده أو القضاء، هذا.

---

(۱) محاضرات فى الأُصول ۵: ۲۰۷.

[الشك فى أن المجتهد جامع للشرائط أو لا]

[۴۲] مسأله ۴۲: إذا قلّد مجتهداً ثمّ شكّ فى أنه جامع للشرائط أم لا، وجب عليه

الفحص (۱).

بل لا مانع فی هذه الصوره من الحکم بصحه أعماله السابقه بقاعده الفراغ و ذلک لأن صوره العمل غیر محفوظه، حیث إن ذات العمل و إن کانت محرزه إلّا أنه یشک فی کیفیته و أنه أتی به عن الاستناد إلی التقلید الصحیح أعنی تقلید من یجوز تقلیده أو عن الاستناد إلی التقلید غیر الصحیح، و معه یشمله قوله (علیه السّلام) «کلما مضی من صلاتک و طهورک فذکرته تذکراً فامضه» «۱» و غیرها من الروایات الوارده فی القاعده. نعم، إذا کانت صوره العمل محفوظه، کما إذا قلّد شخصاً معیناً ثمّ شکّ فی أنه کان زیداً الجامع للشرائط أو أنه کان عمراً الفاقد لها لم تجر قاعده الفراغ فی شی ء من أعماله للعلم بأنه أتی بها مطابقه لفتوی شخص معیّن، إلّا أنه یحتمل صحتها و مطابقتها للواقع من باب الصدفه و الاتفاق، لاحتمال أن یکون من قلّده زیداً المستجمع للشرائط. و علیه إذا کان شکّه هذا فی الوقت وجبت علیه الإعاده بمقتضی قاعده الاشتغال.

هذا ما تقتضیه القاعده فی نفسها إلّا أن مقتضی حدیث لا تعاد عدم وجوب الإعاده فی هذه الصوره أیضاً. و إذا شکّ فی صحتها و فسادها خارج الوقت لم تجب علیه القضاء، لأنه کما مرّ بأمر جدید، و موضوعه فوت الفریضه فی وقتها و لم یحرز هذا فی المقام، و لو من جهه احتمال المطابقه صدفه و من باب الاتفاق، و مع الشک یرجع إلی البراءه عن وجوبه.

و مما ذکرناه فی المقام یظهر الحال فی المسأله الخامسه و الأربعین فلاحظ.

الشک فی أن المجتهد جامع للشرائط أو لا

(۱) قد یحرز المکلّف أن من قلّده جامع للشرائط المعتبره فی المرجعیه لعلمه بذلک أو لقیام البینه

عليه، إلّا أنه بعد ما قلّده فى أعماله يشك فى استجماعه للشرائط بقاءً لاحتمال زوال عدالته أو اجتهاده أو غيرهما من الشرائط، و قد يحرز استجماعه

---

(١) وسائل الشيعه ١: ٤٧١/ أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ۶.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٩١

....

للشرائط حدوثاً إلّا أنه يقطع بارتفاعها و عدم استجماعه لها بقاءً، لزوال عدالته أو اجتهاده أو غيرهما من الأُمور المعتبره فى المقلّد، و ثالثه يحرز المكلّف أن من قلّده واجد للشرائط حدوثاً غير أنه يشك بعد تقليده فى أنه هل كان واجداً لها من الابتداء أو لم يكن، لاحتمال خطئه فى العلم بعدالته أو لانكشاف فسق البينه الّتى قامت على عدالته مثلًا، و لأجل ذلك يشك فى أنه هل كان واجداً لها من الابتداء أم لم يكن. و هذه صور ثلاث:

أما الصوره الاولى: فلا ينبغى التأمل فى جواز البقاء على تقليد من قلّده من الابتداء لاستصحاب بقائه على الشرائط المعتبره، و عدم طروّ ما يوجب زوالها عنه فيبقى على تقليده إلى أن يعلم بارتفاعها و زوالها.

أما الصوره الثانيه: فهل يسوغ للمكلّف البقاء على تقليد من قلّده من الابتداء فى المسائل الّتى عمل بها حال استجماعه للشرائط المعتبره أو المسائل الّتى تعلمها حينئذاك أو لا يجوز؟

مقتضى القاعده هو الجواز و ذلك لما ذكرناه فى مسأله جواز البقاء على تقليد الميت من أن المعتبر أن يكون المجتهد المقلّد حال الأخذ منه ممن تنطبق عليه العناوين الوارده فى لسان الدليل، فإذا كان واجداً للشرائط عند الأخذ منه صدق أن الفقيه أنذره، كما يصح أن يقال: إنه سأله عن العالم و هكذا، و افتقادها بعد الأخذ منه غير مضر، و من هنا قلنا بجواز البقاء على تقليد

المیت فیما عمل به أو تعلمه من المسائل قبل موته، فإذا بنینا علی أن الأخذ من المجتهد حال استجماعه الشرائط یکفی فی جواز البقاء علی تقلیده إذا مات و لا یضرّه افتقادها بعد الأخذ و التعلّم، کان البقاء علی تقلید المجتهد فی المسائل الّتی عمل بها أو تعلّمها حال استجماعه الشرائط المعتبره موافقاً للقاعده مطلقاً و إن افتقد شیئاً منها أو کلّها بعد ذلک.

إذن فلا فرق بین المقام و بین البقاء علی تقلید المیت بوجه فکما جوّزنا البقاء علی تقلید المجتهد إذا مات، و بیّنا أنه مقتضی الأدله المتقدمه من السیره و الآیه و الروایات بل قلنا إن البقاء قد یکون محکوماً بالوجوب، فکذلک لا بدّ من أن نلتزم به فی المقام و نحکم بجواز البقاء علی تقلید المیت إذا افتقد شیئاً من الشرائط المعتبره غیر الحیاه

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۲۹۲

....

کالاجتهاد و العداله و غیرهما، لأنه أیضاً فی الحقیقه من الموت غیر أن ذلک موت معنوی و ذاک موت ظاهری.

و علی الجمله أن الفتوی کالروایه و البینه فکما أن الراوی أو الشاهد إذا زالت عدالته أو وثاقته بل و إسلامه لم یضرّ ذلک بحجیه روایاته أو شهاداته الصادره عنه حال استجماعه للشرائط، کیف و قد ورد فی بنی فضال «خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا» «۱» کذلک الحال فی المجتهد إذا افتقد شیئاً من الشرائط بعد ما أخذ عنه الفتوی حین وجدانه لها، لم یضر ذلک بحجیه فتاواه أبداً، هذا ما تقتضیه القاعده فی المقام.

إلّا أنه لا یسعنا الالتزام به و ذلک لوجود الفارق بین مسأله البقاء علی تقلید المیت و مسأله البقاء علی تقلید المجتهد الحی إذا افتقد شیئاً من

الشـرائط المعتبره فى المرجعيه و هو ما استكشـفناه من مذاق الشارع من عدم ارتضائه بإعطاء الزعامه الدينيه لمن ليس له عقل أو لا عـداله أو لا علم له، لأنه قد اعتبر تلك الأُمور فى القاضـى و الشاهد فكيف لا يعتبرها فى الزعامه الدينيه، مع أن منصب الإفتاء من أعظم المناصب الشرعيه بعد الولايه.

و السّر فى ذلك أن الاتصاف بنقيض الشرائط المعتبره أو ضدّها غير الحياه منقصه دينيه أو دنيويه، و لا يرضى الشارع الحكيم أن تكون القيـاده الإسـلاميه لمن اتصف بمنقصه يعيّر بهـا لـدى المسـلمين، على أن ذلك هو الّـذى يساعـده الاعتبار فإن المتصـدى للزعـامه الـدينيه إذا لم يكن سالكـاً لجاده الشـرع لم يتمكّن من قيـاده المسـلمين ليسـلك بهم ما لا يسـلكه بنفسه، أ ترى أن من يشرب الخمور أو يلعب بالطنبور أو يرتكب ما يرتكبه من المحرمات يردع غيره عن ارتكاب تلك الأُمور؟

و هـذا ممـا لاـ يفرق فيه بين الحـدوث و البقاء فإن العـداله و العقل و غيرهما من الأُمور المتقـدمه فى محلّها كما تعتبر فى المقلّد حـدوثاً كـذلك يعتبر فيه بقاءً، فإن ما دلّ على اعتبارها حدوثاً هو الّذى دلّ على اعتبارها بحسب البقاء، و هو عدم رضـى الشارع بزعامه من لم يسـتجمع الشرائط على ما استكشفناه من مذاقه. فالدليل على اعتبار تلك الشروط فى كل من الحدوث و البقاء شى ء واحد.

---

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ١٤٢/ أبواب صفات القاضى ب ١١ ح ١٣.

....

إذن لا يمكننا الالتزام بجواز البقاء على تقليـد من عرضه الفسق أو الجنون أو غيرهما من الموانع، و لا يقاس افتقاد تلك الشـرائط بزوال الحياه المعتبره أيضاً فى المقلّد بحسب الحدوث، فإن الموت لا يعدّ

نقصاً دينياً أو دنيوياً أبداً، بل هو انتقال من نشأه إلى نشأه فهو فى الحقيقه ترقّ من هذا العالم إلى عالم أرقى منه بكثير و من هنا اتصف به الأنبياء و الأوصياء (عليهم السّلام) و معه لا مانع من البقاء على تقليد المجتهد الميت و أين هذا مما نحن فيه، فلا بدّ فى تلك الموارد من العدول إلى مجتهد آخر مستجمع للشرائط المعتبره فى المقلّد كما أشرنا إليه فى المسأله الرابعه و العشرين فليلاحظ.

أما الصوره الثالثه: و هى ما إذا قلّد مجتهداً مع العلم بكونه واجداً للشرائط المعتبره وجداناً أو تعبداً و بعد ذلك شكّ فى استجماعه لها من الابتداء، لاحتماله الخطأ فى علمه أو لعلمه بفسق الشاهدين، و كيف كان فقد شك فى أنه واجد للشرائط بقاءً سارياً إلى كونه كذلك بحسب الحدوث أيضاً، ففى هذه الصوره ليس للمقلّد البقاء على تقليد المجتهد، لأنه و إن كانت فتاواه حجه حدوثاً لمكان العلم الوجدانى أو التعبدى بتوفر الشروط فيه، إلّا أنها قد سقطت عن الحجيه بقاءً لزوال العلم أو لسقوط البينه عن الاعتبار، و المكلّف كما أنه يحتاج إلى وجود الحجه و المؤمّن له من العقاب المحتمل حدوثاً كذلك يحتاج إليها بحسب البقاء فإن مقتضى تنجز التكاليف الواقعيه بالعلم الإجمالى بها استحقاق المكلّف العقاب على تقدير المخالفه، و هو يحتمل بالوجدان العقاب فيما يرتكبه أو يتركه و قد استقلّ العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب، و لا مناص معه من أن يستند إلى حجه مؤمّنه من العقاب دائماً، و حيث إن فتوى مقلّده ساقطه عن الحجيه بقاءً فليس له أن يعتمد عليها بحسب البقاء.

نعم، لو قلنا إن قاعده اليقين كالاستصحاب حجه معتبره، و أن

النهى عن نقض اليقين بالشك شامل لكلتا القاعدتين جاز للمكلّف البقاء على تقليد من قلّده فى مفروض الكلام، لأن حجيه فتاواه مسبوقه باليقين و لا اعتداد بالشك بعده لأنه ملغى عند الشارع بقاعده اليقين، إلّا أنّا أسبقنا فى محلّه أن الأخبار الناهيه عن نقض اليقين بالشك لا يعم كلتا القاعدتين، فلا مناص من أن يختص بقاعده اليقين أو الاستصحاب، و حيث إن بعضها قد طبق كبرى عدم نقض اليقين بالشك على مورد

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۲۹۴

[أبحاث فى الفتاوى]

[فتوى من لا أهليه له فى الفتوى]

اشاره

[۴۳] مسأله ۴۳: من ليس أهلًا للفتوى يحرم عليه الإفتاء (۱).

الاستصحاب فلا يمكننا دعوى اختصاصها بالقاعده فيكون الأخبار مختصه بالاستصحاب، و تفصيل الكلام فى ذلك موكول إلى محلّه.

فتوى من لا أهليه له للفتوى:

(۱) قد يراد ممن لا أهليه له من ليست له ملكه الاجتهاد، و قد يراد به من لا أهليه له للفتوى من سائر الجهات ككونه فاسقاً أو غير أعلم و نحوهما.

أما من ليست له ملكه الاجتهاد و لكنه يفتى الناس بالقياس و الاستحسان و نحوهما فلا ينبغى التردد فى أن افتاءه حرام، لأنه إسناد للحكم إلى اللّه سبحانه من غير حجه و دليل، حيث إنه لم يأذن له بذلك فلا محاله يكون إفتاؤه افتراءً على اللّه لأنه عزّ من قائل قد حصر الأمر فى شيئين: ما أذن به، و ما هو افتراء. و قال قُلْ آللّٰهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّٰهِ تَفْتَرُونَ «۱».

هذا مضافاً إلى الروايات المصرحه بحرمته و هى من الكثره بمكان عقد لها باباً فى الوسائل و أسماه باب عدم جواز القضاء و الإفتاء بغير علم بورود الحكم من المعصومين (عليهم السّلام) «۲» بل لو قال مثله إن نظرى كذا أو فتواى

هكـذا ارتكـب معصـيه ثانيه لكـذبه، فإن مفروضـنا أنه لا نظر و لا رأى له و بذلك يندرج فى من قضـى و لو بالحق و هو لا يعلم «(۳).

و أما من كان له ملكه الاجتهاد و لم تكن له الأهليه من سائر الجهات فلا كلام فى جواز إخباره عن نظره و فتواه لعدم كونه كذباً على الفرض، فإن مفروضنا أنه واجد

---

(۱) يونس ۱۰: ۵۹.

(۲) وسائل الشيعه ۲۷: ۲۰/ أبواب صفات القاضى ب ۴.

(۳) عن أحمد عن أبيه رفعه عن أبى عبد اللّه (عليه السّلام) قال «القضاه أربعه: ثلاثه فى النار و واحد فى الجنه: رجل قضى بجور و هو يعلم فهو فى النـار، و رجـل قضـى بجور و هو لاـ يعلم فهو فى النـار و رجـل قضـى بالحق و هو لا يعلم فهو فى النار و رجل قضى بالحق و هو يعلم فهو فى الجنه.» وسائل الشيعه ۲۷: ۲۲/ أبواب صفات القاضى ب ۴ ح ۶.

....

لملكه الاجتهـاد و أن له نظراً و فتوى، كمـا لا شـبهه فى أن إفتاءه مما أذن به اللّه، فإن ما أفتى به حسب نظره و اجتهاده حكم اللّه سبحانه فى حقه فهو ممن قضـى بالحق و هو يعلم فلا افتراء فى إسـناده الحكم إلى اللّه، و إنما الكلام فى أن افتاءه ذلك تمويه و إغراء للجاهل و إضلال للسائل ليحرم من تلك الجهه أو أنه لا إغراء و لا إضلال فى إفتائه بوجه؟

التحقيق أن السائل إذا كان جاهلًا بالحكم فحسب، كما إذا علم بعـدم عـداله المجتهـد مثلًا إلّا أنه لم يعلم أن فتوى المجتهـد إنما تعتبر فيما إذا استجمع العداله و غيرها من الشرائط،

وجب على المفتى إرشاده و ذلك لوجوب تبليغ الأحكام للجاهلين بأن يبيّن للسائل أن الحجه فى حقّه هى فتوى المجتهد الجامع للشرائط الّتى منها العداله إذ لو لا ذلك لكان إفتاؤه إغراءً للجاهل و إضلالًا له و هو حرام.

و أما إذا كان جاهلًا بالموضوع دون حكمه بأن علم أن العداله معتبره فى فتوى المجتهد و حجيتها، إلّا أنه لم يعلم أن المجتهد فاقد للعداله و إن كان المجتهد عالماً بفسقه عند نفسه، فافتاؤه ذلك أمر جائز و ليس فيه أى إغراء و إضلال كما أنه ليس بافتراء و لا كذب، و ذلك كلّه لأنه الحكم الواقعى فى حقه فلا مانع من أن يخبر عن نظره و فتواه، و مفروضنا أن السائل غير جاهل بالحكم ليجب إرشاده و تبليغه فليس فى البين إلّا أن إفتاءه ذلك و إخباره عن الحكم ليس بحجه على السائل واقعاً و إن كان يعتقد حجيته و ليس هذا من الإغراء بوجه. و لا يقتضى ذلك عدم جواز الإفتاء للمجتهد فإنه فى الموضوعات الخارجيه، نظير ما إذا اعتقد عداله شخصين فاسقين فى الواقع و قد أخبراه بنجاسه شى ء مثلًا فإن أخبارهما و إن لم يكن بحجه عليه واقعاً و إنما يعتقد حجيته بتوهّم أنهما عادلان، إلّا أن أخبارهما عن النجاسه مما لا حرمه له لفرض صدقهما فى أخبارهما، و مقامنا من هذا القبيل.

نعم، لا يجوز للفاسقين أن يشهدا الطلاق و إن اعتقد المجرى للطلاق أو الزوجان عدالتهما، و ذلك لأن المرأه بحضورهما ترتّب على نفسها آثار الطلاق الصحيح و أنها مخلاه عن الزوج، فيزوّج نفسها من غيره إذا انقضت عدتها مع أنها امرأه ذات بعل و هذا بخلاف أمثال المقام فإنه لا

يتصوّر أى محذور فى إفتاء غير العادل و إن اعتقد الجاهل عدالته، و لا يجب عليه أن ينبّه السائل بفسقه أبداً، اللّهُمَّ إلّا أن يكون التصدى

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۲۹۶

[قضاؤه من لا أهليه له للقضاء]

و كذا من ليس أهلًا للقضاء يحرم عليه القضاء بين النّاس (۱).

للإفتاء ظاهراً فى الإنباء عن عدالته كما قد يتفق فى بعض المقامات، بحيث لو أفتى المجتهد بعد السؤال لكان ظاهره الاخبار عن عدالته و استجماعه الشرائط فإنه من قبيل إظهار العداله ممن لا عداله له و هو كذب حرام.

قضاؤه من لا أهليه له للقضاء:

(۱) إن من ليس له أهليه القضاء يحرم أن يتصدى للقضاوه لأنه ليس بمنصوب لها و لو على نحو العموم، و معه لو تصدى لذلك تعيّن أن يكون من الشق الثالث من الشقوق الثلاثه الوارده فى قوله (عليه السّلام) مخاطباً لشريح: «قد جلست مجلساً لا يجلسه إلّا نبى، أو وصى نبى، أو شقى» «۱» لوضوح أنه ليس بنبى و لا أنه من أوصيائه فإن مفروضنا عدم أهليته للقضاء.

نعم، لا بأس بإبداء نظره فى أمر المترافعين بأن يقول: قولك هذا هو الصحيح بنظرى أو ليس بصحيح عندى. و أما القضاء الّذى هو الاخبار عن الحكم المشخّص الثابت فى الشريعه المقدسه فى مورد الترافع فلا، فإن الفرق بين القضاء و الفتوى إنما هو فى أن المفتى بفتواه يخبر عن الأحكام الإلهيه الكلّيه الثابته لموضوعاتها و ذلك كنجاسه الخمر و صحه البيع بغير العربيه و نحوهما، و القضاء أيضاً هو الاخبار عن الحكم الإلهى الثابت فى الشريعه المقدسه إلّا أنه حكم مشخّص و ليس حكماً كلياً بوجه فالقاضى يخبر عن أن هذا ملك زيد و ذاك ملك عمرو. و لا يتيسّر

ذلک لمن لیس له أهلیه القضاء فإنه لیس إخباره إخباراً عن الحکم الإلهی الثابت فی الشریعه المقدسه. بل لو أخبر بقصد أن ما أخبر به هو الحکم الإلهی المشخّص فی الواقعه فقد شرّع و هو حرام. و علی الجمله من لیس له أهلیه القضاء یحرم أن یتصدی للقضاوه بقصد أن یرتب علیها الأثر.

و یدلُّ علی ما ذکرناه صحیحه سلیمان بن خالد عن أبی عبد اللّه (علیه السّلام) قال:

---

(۱) وسائل الشیعه ۲۷: ۱۷/ أبواب صفات القاضی ب ۳ ح ۲.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۲۹۷

....

«اتقوا الحکومه فإن الحکومه إنما هی للإمام العالم بالقضاء العادل فی المسلمین لنبی أو وصی نبی» «۱» لدلالتها علی أن القضاء من المناصب المختصه بالنبی (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) و الوصی (علیه السّلام) فلا یشرع لغیرهما إلّا بالاذن من قبلهما علی نحو الخصوص أو العموم فإن المأذون من قبلهما یشمله عنوان الوصی، بناءً علی أن المراد به مطلق من عهد إلیه أو أنه مندرج فی عنوانه إلّا أن القضاء المأذون فیه من قبلهما فی طول قضائهما و متفرع علی ولایتهما فی القضاء. و ظاهر الصحیحه أن ولایه القضاء لم تثبت لغیرهما فی عرضهما لا أنها لم تثبت لغیرهما حتی إذا أذنا فی القضاء، و القدر المتیقن ممن اذن له فی القضاء هو المجتهد الجامع للشرائط، أعنی من له أهلیه القضاء إذن فغیره ممن لا أهلیه له یبقی مشمولًا للصحیحه النافیه لمشروعیه القضاء عن غیر النبی و الوصی (علیه السّلام).

و أیضاً یدل علیه صحیحه أبی خدیجه سالم بن مکرم الجمال قال: قال أبو عبد اللّه جعفر بن محمد الصادق (علیه السّلام): «إیاکم أن یحاکم بعضکم بعضاً إلی أهل الجور

و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإنى قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه» «۲» لدلالتها على أن جواز القضاوه و مشروعيتها تحتاج إلى

---

(۱) وسائل الشيعه ۲۷: ۱۷/ أبواب صفات القاضى ب ۳ ح ۳.

(۲) وسائل الشيعه ۲۷: ۱۳/ أبواب صفات القاضى ب ۱ ح ۵.

ثمّ إنّا قد أسبقنا شطراً مما يرجع إلى وثاقه أبى خديجه سالم بن مكرم الجمال فى ذيل ص ۲۲۴ و ذكرنا أن الشيخ قد ضعّفه فى فهرسته، و وثقه فى موضع آخر على ما نقله عنه العلّامه (قدّس سرّه) إلّا أن شيئاً من تضعيفه و توثيقه غير قابل للاعتماد عليه و ذلك لأن المتأخر منهما عدول عن المتقدم عليه، و حيث إنّا لا نعلم أن الصادر متأخراً أيّهما فيكون كل من قولى الشيخ شبهه مصداقيه للتضعيف و التوثيق، و بذلك يسقطان عن الاعتبار، و يبقى توثيق النجاشى و ابن قولويه للرجل سليماً عن المعارض.

و هذا الّذى ذكرناه و إن كان صحيحاً فى نفسه إلّا أنه إنما يتم فيما إذا لم يصدر المتأخر منهما حال غفلته عمّا ذكره أولًا فإن مع التوجه و الالتفات إليه لم يعقل صدور ضده أو نقيضه إلّا عدولًا عمّا ذكره أولًا. و أما مع احتمال كونه غافلًا عمّا ذكره أولًا فلا يمكننا الحكم بأن المتأخر عدول عن سابقه لمكان غفلته، كما لا يمكننا رفع هذا الاحتمال بأصاله عدم الغفله المتسالم عليها عند العقلاء و ذلك لأن التشبث بأصاله عدم الغفله إنما يصح فيما إذا شككنا فى أن كُلّاً من تضعيفه و توثيقه هل صدر عنه مع الغفله أو الالتفات؟ و بها نبنى على أنه ضعّفه مع الالتفات إليه و وثقه كذلك

و أما انه عند ما أخذ بتضعيفه مثلًا مع الالتفات لم يكن غافلًا عن الأمر المتقدم عليه، فهو مما لا يمكن إثباته بأصاله عدم الغفله عند العقلاء.

و من هنا تصدى سيدنا الأُستاذ أدام اللّه إظلاله لإثبات وثاقه الرجل و دفع ما قد يتوهّم من معارضه توثيق النجاشى و ابن قولويه بتضعيف الشيخ له فى فهرسته بطريق آخر و أفاد فى الأمر الثالث من الأُمور الّتى تعرض لها فى ترجمه الرجل من رجاله ما إليك نصه:

و الصحيح أن يقال: إن تضعيف الشيخ لا يمكن الأخذ به فى نفسه فى المقام فشهاده النجاشى و ابن قولويه، و على بن الحسن بلا معارض بيان ذلك: ان سالم ابن أبى سلمه المتقدم قد عرفت قول النجاشى فيه: ان حديثه ليس بالنقى و أن ابن الغضائرى ضعفه، و قد ذكر النجاشى أن له كتاباً أخبر بها عده من أصحابنا بالسند المتقدم فى ترجمته، و مع ذلك لم يتعرّض له الشيخ حتى فى رجاله، مع أن موضوعه أعم مما فى الفهرست، أ فهل يمكن أن العده المخبرين للنجاشى بكتاب سالم ابن أبى سلمه لم يخبروا الشيخ فلم يعلم الشيخ لا بنفسه ليذكر فى رجاله، و لا بكتابه ليذكره فى فهرسته؟ فينحصر سرّ عدم تعرضه له تخيله أنه هو سالم بن مكرم، فإنه اعتقد أن مكرماً كنيته أبو سلمه على ما صرّح به فى عبارته المتقدمه، و قد تعرض له فى الفهرست و الرجال، و عليه فيكون تضعيفه لسالم بن مكرم مبنياً على أنه متحد مع سالم بن أبى سلمه الّذى مرّ كلام النجاشى و ابن الغضائرى فيه، و حيث إنه (قدّس سرّه) أخطأ فى ذلك فإن سالم بن أبى سلمه رجل

آخر غير سالم ابن مكرم فالتضعيف لا يكون راجعاً إلى سالم بن مكرم الّذى ليس هو بابن أبى سلمه بل هو نفسه مكنى بأبى سلمه على زعمه فتوثيق النجاشى و ابن قولويه، و مدح ابن فضال تبقى بلا معارض ... [معجم رجال الحديث ٨: ٢٥].

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۲۹۸

....

جعلهم و إذنهم (عليهم السّلام) و قد مرّ أن المتيقن هو الاذن لمن له أهليه القضاء.

و يؤيده ما تقدم من روايه إسحاق بن عمار عن أبى عبد اللّه (عليه السّلام) «قال قال: أمير المؤمنين لشريح: يا شريح قد جلست مجلساً لا يجلسه إلّا نبى أو وصى نبى أو شقى» «۱» لدلالتها على الاختصاص، و إنما جعلناها مؤيده لضعفها بيحيى بن المبارك الواقع فى سندها.

---

(۱) وسائل الشيعه ۲۷: ۱۷/ أبواب صفات القاضى ب ۳ ح ۲.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۲۹۹

....

إذن لا دليل على مشروعيه القضاء لمن لا أهليه له، و مقتضى الأصل عدم نفوذ حكم شخص على شخص آخر، كما أن مقتضى الروايات المتقدمه حرمه صدور القضاء ممن لا أهليه له، و هو أصل ثانوى و إن كان الأصل الأولى يقتضى جوازه و إباحته، فعلى هذا الأصل الثانوى يكون القضاء و الحكم بعنوان الأهليه من التشريع المحرّم لأنه عنوان للفعل الخارجى.

[اعتبار الاجتهاد فى القاضى]

و هل يعتبر الاجتهاد فى الأهليه للقضاء أو أن المستفاد من الأدله الوارده فى المقام ثبوت الاذن لمطلق العالم بالقضاء و إن كان علمه مستنداً إلى التقليد دون الاجتهاد؟

الأوّل هو المشهور بين الأصحاب (قدّس سرّهم) بل ادعى عليه الإجماع فى كلام جماعه منهم الشهيد الثانى فى مسالكه «۱» و إلى الثانى ذهب صاحب الجواهر (قدّس سرّه) مدعياً أن المستفاد من الكتاب و السنه

صحه الحکم بالحق و العدل و القسط من کل مؤمن و إن لم یکن له مرتبه الاجتهاد، و استدل علیه بجمله من الآیات و الروایات:

أما الآیات فکقوله عزّ من قائل إِنَّ اللّٰهَ یَأْمُرُکُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمٰانٰاتِ إِلیٰ أَهْلِهٰا وَ إِذٰا حَکَمْتُمْ بَیْنَ النّٰاسِ أَنْ تَحْکُمُوا بِالْعَدْلِ «۲» و قوله یٰا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُونُوا قَوّٰامِینَ لِلّٰهِ شُهَدٰاءَ بِالْقِسْطِ وَ لٰا یَجْرِمَنَّکُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلیٰ أَلّٰا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا «۳» و مفهوم قوله وَ مَنْ لَمْ یَحْکُمْ بِمٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِکَ هُمُ الْفٰاسِقُونَ «۴» هُمُ الظّٰالِمُونَ «۵» هُمُ الْکٰافِرُونَ «۶» إلی غیر ذلک من الآیات الکریمه فإن إطلاقها یقتضی عدم الفرق بین المجتهد و من لم یبلغ مرتبه الاجتهاد.

و أما الروایات: فمنها: قوله (علیه السّلام) «القضاه أربعه ثلاثه فی النار و واحد فی الجنه، رجل قضی بجور و هو یعلم فهو فی النار، و رجل قضی بجور و هو لا یعلم فهو

---

(۱) مسالک الافهام ۲: ۲۸۳.

(۲) النساء ۴: ۵۸.

(۳) المائده ۵: ۸.

(۴) المائده ۵: ۴۷.

(۵) المائده ۵: ۴۵.

(۶) المائده ۵: ۴۴.

....

فی النار، و رجل قضی بالحق و هو لا یعلم فهو فی النار، و رجل قضی بالحق و هو یعلم فهو فی الجنه» «۱».

و منها: صحیحه أبی خدیجه قال «بعثنی أبو عبد اللّٰه (علیه السّلام) إلی أصحابنا فقال: قل لهم إیاکم إذا وقعت بینکم خصومه أو تداری فی شی ء من الأخذ و العطاء أن تحاکموا إلی أحد من هؤلاء الفساق، اجعلوا بینکم رجلًا قد عرف حلالنا و حرامنا فإنی قد جعلته علیکم قاضیاً، و إیاکم أن یخاصم بعضکم بعضاً إلی السلطان الجائر» «۲».

و منها: صحیحته المتقدمه آنفاً «۳» عن الصادق

(عليه السّلام) «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ...».

و منها: صحيحه الحلبى قال «قلت لأبى عبد اللّه (عليه السّلام): ربما كان بين الرجلين من أصحابنا المنازعه فى الشى ء فيتراضيان برجل منّا فقال: ليس هو ذاك إنما هو الّذى يجبر الناس على حكمه بالسيف و السوط» «۴» إلى غير ذلك من النصوص الّتى ادعى (قدّس سرّه) بلوغها بالتعاضد أعلى مراتب القطع، و دلالتها على أن المدار فى الحكم و القضاء بالحق الّذى هو عند النبى و أهل بيته (عليهم السّلام) بلا فرق فى ذلك بين أن يكون المتصدّى للقضاء مجتهداً أو من لم يبلغ مرتبه الاجتهاد لأنهم أيضاً عالمون بالقضاء و الأحكام بالتقليد، فإن المراد بالعلم فى صحيحه أبى خديجه المتقدمه أعم من الوجدانى و التعبدى، و إلّا لم تشمل الصحيحه حتى للمجتهد لعدم علمه الوجدانى بالأحكام، و من الظاهر أن المقلّد أيضاً عالم بالأحكام تعبداً لحجيه فتوى المجتهد فى حقه.

بل ذكر (قدّس سرّه) أن ذلك لعلّه أولى من الأحكام الاجتهاديه الظنيه، ثمّ أيّد

---

(۱) وسائل الشيعه ۲۷: ۲۲/ أبواب صفات القاضى ب ۴ ح ۶.

(۲) وسائل الشيعه ۲۷: ۱۳۹/ أبواب صفات القاضى ب ۱۱ ح ۶.

(۳) راجع ص ۲۹۷.

(۴) وسائل الشيعه ۲۷: ۱۵/ أبواب صفات القاضى ب ۱ ح ۸.

....

ما ذكره بقوله: بل قد يدعى أن الموجودين فى زمن النبى (صلّى اللّه عليه و آله و سلم) ممن أمر بالترافع إليهم قاصرون عن مرتبه الاجتهاد و إنما كانوا يقضون بما سمعوه من النبى (صلّى اللّه عليه و آله و سلم) فدعوى قصور من علم جمله من الأحكام مشافهه أو بالتقليد عن منصب القضاء بما علمه خاليه عن

الدليل. و ردّ الإجماع المدعى فى كلماتهم بقوله: و أما دعوى الإجماع الّتى قد سمعتها فلم أتحققها بل لعلّ المحقق عندنا خلافها «۱». انتهى ما أردنا نقله.

و قد يجاب عن ذلك بأن استدلاله (قدّس سرّه) هذا ليس إلّا تمسكاً بالإطلاق و يكفى فى تقييده و رفع اليد عن المطلقات الوارده فى المقام، مقبوله عمر بن حنظله الصريحه فى اعتبار النظر و الاجتهاد فى الحاكم، حيث ورد فيها «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا، و عرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإنى قد جعلته عليكم حاكماً ...» «۲» و التوقيع الشريف بخط مولانا صاحب الزمان (عليه السّلام) ...، «و أما الحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا فإنهم حجتى عليكم و أنا حجه اللّه ...» «۳». لدلالتهما على لزوم الرجوع إلى رواه الحديث و هم المطّلعون بالأحكام الشرعيه بواسطه الروايات المأثوره عنهم (عليهم السّلام) و النظر فى مداليلها و رفع معارضاتها أو الجمع بينها و هو المعبّر عنه فى الاصطلاح بالاجتهاد و من هنا يظهر أن المقبوله قد دلت على اعتبار النظر و الاجتهاد فى القاضى بجميع جملاتها الثلاث أعنى قوله (عليه السّلام) روى حديثنا، و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا. فالاستدلال بها غير مختص بالجمله الوسطانيه فحسب، فإن روايه الحديث و المعرفه بالأحكام مستتبعان أيضاً للاجتهاد بالتقريب المتقدم. ثمّ إنه و إن كانت المطلقات و المقيد كلاهما مثبتين إلّا أن المقيد لما ورد فى مقام البيان اقتضى ذلك تقديمه على المطلقات و تقييدها به لا محاله.

---

(۱) جواهر الكلام ۴۰: ۱۵.

(۲) وسائل الشيعه ۲۷: ۱۳۶/ أبواب صفات القاضى ب ۱۱ ح ۱.

(۳) وسائل الشيعه ۲۷: ۱۴۰/

أبواب صفات القاضی ب ۱۱ ح ۹.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۳۰۲

....

و یرد علیه: أن روایه عمر بن حنظله ضعیفه السند کما مرّ غیر مره و إن کانت الروایه متلقاه عند الأصحاب بالقبول و من ثمه سمیت بالمقبوله، و کذلک الحال فی التوقیع الشریف فإن فی سنده إسحاق بن یعقوب و محمد بن محمد بن عصام و لم تثبت وثاقتهما. نعم، محمد بن محمد شیخ الصدوق (قدّس سرّه) إلّا أن مجرد الشیخوخه لمثله لا یقتضی التوثیق أبداً.

هذا مضافاً إلی إمکان المناقشه فی دلالته، فإن الإرجاع إلی رواه الحدیث ظاهره الإرجاع إلیهم بما هم رواه لا- بما أنهم مجتهدون، و النسبه بین الراوی و المجتهد عموم من وجه، و إن کان یمکن إطلاق الرواه علی المجتهدین بعنایه أنهم فی الحقیقه رواه الأئمه (علیهم السّلام) و مستفیدین من آثارهم و علومهم و لیسوا فی عرضهم بوجه إلّا أنه إطلاق مسامحی، و لا یقاس هذا بالإرجاع إلی آحاد الرواه کالارجاع إلی محمد بن مسلم أو یونس بن عبد الرحمن أو زکریا بن آدم و غیرهم ممن أرجعوا إلیهم بأشخاصهم علی ما بیّناه فی أوائل الکتاب، و الفرق واضح لا یخفی علی الفطن فهذا الجواب مما لا یمکن المساعده علیه.

فالصحیح فی الجواب أن یقال: إن الآیات المبارکه لیست بصدد تعیین الحاکم و إنما هی بصدد بیان أن القضاوه لا بدّ أن تکون بالعدل و القسط فلا مجال للتمسک بإطلاقها.

و أما الروایات فهی أیضاً کذلک، لأنها إنما وردت فی قبال المخالفین للدلاله علی عدم جواز الترافع إلی أهل الجور و الفسوق، و أن الایمان معتبر فی القضاه. و أما أن القاضی یعتبر أن یکون مجتهداً أو یکفی کونه عالماً

بالقضاء بالتقليد الصحيح أو أن القاضى يعتبر أن يكون رجلًا فلا يجوز الترافع إلى النساء أو غير ذلك من الأمور فليست الروايات بصدد بيانها بوجه، فصحّ ما ذكرناه من أن القدر المتيقن من المنصوبين للقضاء من قبلهم (عليهم السّلام) هو المجتهد دون المقلّد و هو المتيقن الخروج عن الأصل. مضافاً إلى إمكان المناقشه فى صحه إطلاق العالم بالقضاء و الأحكام على من تعلمها بالتقليد فلاحظ، و على الأقل أنه منصرف عن مثله.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۳۰۳

[عدم نفوذ حكم من لا أهليه له للقضاء]

و حكمه ليس بنافذ (۱) و لا يجوز الترافع إليه (۲) و لا الشهاده عنده (۳)، و المال الّذى يؤخذ بحكمه حرام [۱] و إن كان الآخذ محقاً (۴).

---

(۱) لفرض عدم أهليته للقضاء كى ينفذ حكمه.

(۲) لأنه من أظهر مصاديق الركون إلى الظلمه و هو حرام بل هو من التشريع المحرّم، لأنه إمضاء عملى لقضاوه من تصدى لها ممن لا أهليه له للقضاء. هذا إذا كان عدم أهليته من جهه عدم استجماعه الشرائط المعتبره فى القضاء غير الايمان. و أما إذا كان عدم الأهليه من جهه عدم كونه مؤمناً كقضاه العامه و حكّامهم فيدل على عدم جواز الترافع إليه مضافاً إلى ما قدمناه، الأخبار الناهيه عن التحاكم إلى حكّام الجور و قضاه العامه. و قد عقد لها باباً فى الوسائل فليراجع «۱». هذا إذا كان الترافع إلى من ليس له أهليه القضاء لغايه فصل الخصومه و لزوم التبعيه بحكمه فى الشريعه المقدسه.

و أما إذا ترافعا إليه لا لغايه الفصل شرعاً بل من جهه تراضى المتحاكمين بقوله بحيث لو صدّق المدعى تنازل المنكر فيما أنكره، كما أنه لو صدّق المنكر تنازل المدعى عمّا ادعاه مع بقاء حق الدعوى

للمدعی لعدم تحقق الفیصله شرعاً علی الفرض فهو مما لا ینبغی التأمل فی جوازه، لأنه خارج عن القضاء و مندرج تحت المصالحه کما لعلّه ظاهر.

(۳) لعین ما عرفته فی التعلیقه المتقدمه، لأنه نوع رکون إلی الظلمه و أنه إمضاء عملی لقضاوته، و المفروض عدم أهلیته للقضاء فالشهاده عنده تشریع عملی محرّم.

(۴) المال الّذی یؤخذ بحکمه إن کان کلیاً و لم یکن للمحکوم له و لا لغیره تشخیصه و اختیار تطبیقه علی ما فی الخارج، فلا شبهه فی حرمته و عدم جواز التصرف فیه کما لو تنازعا فی دین مؤجل قبل حلول أجله فادعاه أحدهما و أنکره الآخر، و تحاکما عند من لا أهلیه له للقضاء و حکم بلزوم أدائه إلی المدعی و أنه صاحب الدین و مستحقه

---

[۱] هذا إذا کان المال کلیاً فی الذمه و لم یکن للمحکوم له حق تعیینه خارجاً، و أما إذا کان عیناً خارجیه أو کان کلیاً و کان له حق التعیین فلا یکون أخذه حراماً.

---

(۱) وسائل الشیعه ۲۷: ۱۱/ أبواب صفات القاضی ب ۱.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۳۰۴

....

و کان الأمر کذلک واقعاً، فإن المال الّذی اشتغلت به ذمه المنکر بالاستدانه کلّی لا یتشخّص إلّا بتشخیص المالک نفسه أعنی المدیون، فإذا شخّصه الحاکم الجائر أو الدائن قبل حلول الأجل فهو تشخیص غیر شرعی و لیس للدائن أن یتصرف فیه لوضوح أنه مال المدیون و لم یطرأ علیه ما یوجب دخوله فی ملک الدائن.

و أما إذا کان المال عیناً شخصیه، کما إذا غصبها أحد أو أخذها بعنوان الإجاره أو العاریه ثمّ أنکرها، أو کان دیناً معجّلًا أو مؤجّلًا حلّ أجله و حکم الحاکم الّذی لیس له أهلیه القضاء بردّه

إلى صاحب المال، فلا مانع من أخذه بوجه لأنه بعينه و خصوصياته مال لمالكه، أو أن له أن يأخذه و يحسبه من دينه لحلول أجله. بل له أن يأخذه ممن هو عنده قهراً و قوه أو بحيله و وسيله. و على الجمله لا- مانع فى هذه الصوره من أن يأخذ مالك المال بماله مستنداً إلى حكم من ليست له أهليه، لجواز استنقاذه منه و لو بأسباب أُخر غير حكم الحاكم فإنه ماله و يجوز أن يتصرف فيه، و غايه الأمر أنه ردّه إليه بإكراه الحاكم الجائر، و لا يشمله حديث رفع الإكراه، لأنه على خلاف الامتنان لاستلزامه الضرر على صاحب المال. نعم، ترافعهما عند من لا أهليه له و حكّام الجور محرّم كما مرّ. و الحاصل أن الترافع إلى حكّام الجور و إن كان محرّماً مطلقاً بلا فرق فى ذلك بين الدين و العين إلّا أن المال المأخوذ بحكمهم إنما يحرم إذا كان ديناً مؤجّلًا لا عيناً كما عرفت، هذا.

و قد يقال بالحرمه فى جميع الصور المتقدمه من الدين و العين الشخصيه و يستدل عليه بمقبوله عمر بن حنظله: «و ما يحكم به فإنما يأخذه سحتاً» أو «فحكم له فإنما يأخذه سحتاً». فإن إطلاقها يقتضى عدم الفرق بين الكلّى و الشخصى بل الإطلاق هو ظاهر صدرها حيث سئل فيها عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دين أو ميراث، فإن الميراث فى مقابل الدين ظاهره العين، و حمل الميراث على الدين بعيد جدّاً.

ثمّ إن المقبوله و إن كان موردها التحاكم إلى السلطان أو القضاء إلّا أن عموم تعليلها: لأنه أخذ بحكم الطاغوت، يقتضى عدم الفرق بينهما و بين ما إذا كان الحاكم من المؤمنين الفاقدين

لشرائط القضاء لأنه يشمل كل طاغ، و المتصدی للقضاء المحرّم طاغ.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۳۰۵

....

و لا یعارضها ما رواه الحسن بن علی بن فضال قال «قرأت فی کتاب أبی الأسد إلی أبی الحسن الثانی (علیه السّلام) و قرأته بخطّه سأله: ما تفسیر قوله تعالی وَ لٰا تَأْکُلُوا أَمْوٰالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبٰاطِلِ وَ تُدْلُوا بِهٰا إِلَی الْحُکّٰامِ فکتب بخطّه: الحکّام: القضاه، ثمّ کتب تحته: هو أن یعلم الرجل أنه ظالم فیحکم له القاضی فهو غیر معذور فی أخذه ذلک الّذی قد حکم له إذا کان قد علم أنه ظالم» «۱» و ذلک لأنه إنما ورد فی تفسیر الآیه الشریفه لا فی بیان موضوع الحرمه مطلقاً، و لا مانع من اعتبار الظلم فی صدق الباطل دون صدق الحرمه و لو بعنوان آخر.

و یرد علیه أوّلًا: أن المقبوله ضعیفه السند کما مرّ و غیر صالحه للاستدلال بها بوجه.

و ثانیاً: أنها ضعیفه الدلاله علی المدعی، لأن المستفاد من کلمات أهل اللغه أن للسحت إطلاقین فإنها قد تطلق علی ما لا یحل کسبه، و قد یطلق علی ما هو خبیث الذات من المحرّمات، و لا یصدق شی ء منهما فی المقام، لأن المال بعینه للمحکوم له و کونه مورداً لحکم الجائر بالرّد إلیه لا یحتمل أن یکون مستلزماً لخروجه عن ملکه فلا یکون أخذه من الانتقال المحرّم، و السحت هو الانتقال من الغیر علی الوجه المحرّم فإنه معنی ما لا یحل کسبه. کما أنه لیس محرّماً خبیث الذات، و ما لم یکن کذلک لا یطلق علیه السحت و إن حرم بعنوان آخر طار علیه، فمن أفطر بطعام مملوک له فی نهار شهر رمضان لم یصح أن یقال: إنه آکل السحت

أو أنه أكل سحتاً، و إن كان إفطاره هذا محرّماً.

و ثالثاً: أن الميراث غير مختص بالعين الشخصيه بل إنما هو مطلق يشملها كما يشمل العين المشتركه الّتى تتوقف فيها الحليه على رضـى الطرفين بتقسيـمها، إذن لا مانع من حمل الميراث على العين المشتركه و هى لا تنقسم بتقسيم الحاكم الجائر، فإذا كان هو المباشـر أو الآـمر بتقسـيم الميراث بيـن المتنـازعين لم يجز للمحكـوم له التصـرف فى قسـمته، لعـدم خروج العين عن الاـشتراك بتقسيمه فيكون المأخوذ بحكمه كما فى الدين سحتاً. على أن مورد المقبوله هى الشبهه الحكميه فلا أثر لدعوى أن مورد

---

(۱) وسائل الشيعه ۲۷: ۱۵/ أبواب صفات القاضى ب ۱ ح ۹.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۳۰۶

....

المنازعه عين شخصيه.

ثمّ إنّا لو أغمضـنا عن ذلك و بنينا على تماميه المقبوله بحسب السـند و الـدلاله فالوجه فى عـدم كونها معارضه بروايه ابن فضال المتقدمه بناء على عدم المناقشه فى سـندها لأن فى سـندها محمد بن أحمد بن يحيى عن محمد بن عيسـى و هو مما اسـتثناه ابن الوليد عن رواياته كما تقدم أن الروايه إنما وردت تفسـيراً للآيه المباركه و قد دلت على أن المراد فيها بالحكّام هو القضاه، فعلى تقـدير تماميه الروايه لا بدّ من الأخذ بها فى مورد الآيه و هو حرمه أكل المال بالباطل، و لا يسـتفاد منها بوجه أن المراد بالحاكم فى جميع الموارد الّتى منها حرمه الأخذ بحكمه هو قضاه الجور.

و أما دعوى أن المراد بالقضاه فى الروايه قضاه العدل و لو من جهه الجمع العرفى بينها و بين المقبوله.

فيدفعها: تفسيرها بقضاه الجور فى روايه أبى بصير قال: «قلت لأبى عبد اللّه (عليه السّلام) قول اللّه عزّ و جلّ

فی کتابه وَ لا تَأْکُلُوا أَمْوالَکَمْ بَیْنَکَمْ بِالْباطِلِ وَ تُدْلُوا بِها إِلَی الْحُکّامِ فقال: یا أبا بصیر إن اللّه عزّ و جلّ قد علم أن فی الأمه حکّاماً یجورون أما إنه لم یعن حکّام أهل العدل و لکنه عنی حکّام أهل الجور، یا أبا محمد إنه لو کان لک علی رجل حق فدعوته إلی حکّام العدل فأبی علیک إلّا أن یرافعک إلی حکّام أهل الجور لیقضوا له، لکان ممن حاکم إلی الطاغوت و هو قول اللّه عزّ و جلّ أَ لَمْ تَرَ إِلَی الَّذِینَ یَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِما أُنْزِلَ إِلَیْکَ وَ ما أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ یُرِیدُونَ أَنْ یَتَحاکَمُوا إِلَی الطّاغُوتِ «۱».

و هذه الروایه و إن کان فی سندها عبد اللّه بن بحر فهی ضعیفه لأجله و وقوعه فی سند کامل الزیارات علی نسخه غیر مفید لأن مع اختلاف النسخه لا یثبت التوثیق. و یؤیده أن ابن الغضائری قد ضعّف الرجل صریحاً، إلّا أن الروایه المتقدمه أیضاً ضعیفه لما مرّ فالکلام فیهما إنما هو مع الغض عن الضعف فی سندیهما.

فإلی هنا تحصّل أن الترافع إلی الحکّام الجائرین و إن کان محرّماً مطلقاً إلّا أن حرمه الترافع غیر مستلزمه لحرمه المال المأخوذ بحکمهم فی الأعیان الشخصیه کما تقدم.

---

(۱) وسائل الشیعه ۲۷: ۱۲/ أبواب صفات القاضی ب ۱ ح ۳.

إلّا إذا انحصر استنقاذ حقّه بالترافع عنده (۱).

[اعتبار العداله فی القاضی]

[۴۴] مسأله ۴۴: یجب فی المفتی (۲) و القاضی العداله (۳)

---

(۱) لأن حکم الحاکم الشرعی لا یعتنی به فی المحاکمات و لا یرتب الأثر علیه، إما مطلقاً کما فی زماننا هذا و ما شابهه أو عند أحد المترافعین، کما إذا لم یرض إلّا بالتحاکم إلی

القضاه أو لم يوجد حاكم مستجمع للشرائط أو وجد و تعسّر الوصول إليه، أو غير ذلك من الموارد الّتى لو لم يترافع عند من لا أهليه له لـذهب حقه أو مـاله، و معه يجوز الترافع عنـده كما يجوز أن يتصـرف فى المال المأخوذ بحكمه. و ذلك للضـروره فإن الضـرورات تبيح المحظورات، و للضرر بترك المرافعه عند من ليس له أهليه القضاء و حديث نفى الضرر حاكم على جميع أدله الأحكـام الّتى منهـا مـا دلّ على عـدم جواز الترافع عنـد من لا ـ أهليه له، و عـدم جواز التصـرف فى المـال المـأخوذ بحكمه، فـإن حرمتهما إذا كانت مستلزمه للضرر على المكلّف ارتفعت بمقتضى الحديث.

و بذلك يظهر أنه لا وجه لما عن الأكثر من المنع و الاستدلال عليه بإطلاقات الأدله و أن الترافع إليه أمر منكر و هو حرام أو أنه إعانه على الإثم، لأنها على تقدير تماميتها فى نفسها و لا تتم محكومه بما دلّ على نفى الضرر فى الشريعه المقدسه، فلاحظ.

(۲) كما مرّ و مرّ الوجه فيه.

اعتبار العداله فى القاضى:

(۳) و ذلـك لأن القضاء من المناصب الّتى لها أهميتها فى الشـريعه المقـدسه بعـد الولايه، بل هو من المناصب المختصه بالنبى و أوصـيائه (عليهم السّلام) و هم قـد ينصـبون شـخصاً معيّناً للقضاء و قـد ينصـبون على نحو العموم، و لا يحتمل أن يجعل الشارع الحكيم هـذا المنصب العظيم لمن هو خـارج عن طريقته، كيف و قـد اعتبرنـا العـداله فى إمام الجماعه و الشاهـد فكيف بالقضاء الّذى هو أهم منهما.

هذا و قد ورد فيما رواه الصدوق بإسناده الصحيح عن سليمان بن خالد عن أبى

و تثبت العداله بشهاده عدلين [۱]، و بالمعاشره

المفیده للعلم بالملکه، أو الاطمئنان بها، و بالشیاع المفید للعلم [۲] (۱)

[إذا مضت مده فشکّ فی أن إعماله کانت عن تقلید صحیح أم لا]

[۴۵] مسأله ۴۵: إذا مضت مده من بلوغه و شکّ بعد ذلک فی أن إعماله کانت عن تقلید صحیح أم لا، یجوز له البناء علی الصحه فی أعماله السابقه (۲)

عبد اللّه (علیه السّلام) «اتقوا الحکومه فإن الحکومه إنما هی للإمام العالم بالقضاء العادل فی المسلمین لنبی أو وصی نبی» «۱» و من الظاهر أن الفاسق لا یسمح أن یکون وصی نبی.

بل یمکن الاستدلال علیه بما ورد فی صحیحه أبی خدیجه قال: «بعثنی أبو عبد اللّه إلی أصحابنا فقال قل لهم: إیاکم إذا وقعت بینکم خصومه أو تداری فی شی ء من الأخذ و العطاء أن تحاکموا إلی أحد من هؤلاء الفسّاق، اجعلوا بینکم رجلًا قد عرف حلالنا و حرامنا فإنی قد جعلته علیکم قاضیاً و إیاکم أن تخاصموا بعضکم بعضاً إلی السلطان الجائر» «۲» لأنها و إن وردت فی قضاه العامه و حکّامهم إلّا أن فی تعلیق الحکم علی صفه الفسق إشعاراً قویاً علی أن الفاسق لیس له أهلیه القضاء.

بل یمکن أن یقال: إن التحاکم إلی الفاسق من أظهر أنحاء الرکون إلی الظلمه و قد نهی عنه فی الشریعه المقدسه. و بهذا کلّه نقید إطلاق صحیحه أبی خدیجه: «و لکن انظروا إلی رجل منکم یعلم شیئاً من قضایانا» «۳».

ثمّ إن بما ذکرناه یظهر أن القاضی یعتبر أن یکون محرز العداله فالمجهول حاله من حیث العداله کالمعلوم فسقه غیر صالح للقضاء لعدم العلم بأهلیته.

(۱) تقدم الکلام فیما تثبت به العداله فی المسأله الثالثه و العشرین فلیراجع.

(۲) کما إذا صام أو صلّی مده من الزمان ثمّ شکّ فی أنه هل أتی بها عن التقلید

---

[۱] مرّ

أن الأظهر ثبوتها بشهاده عدل واحد بل بمطلق الثقه أيضاً.

[٢] بل يكفى الاطمئنان.

---

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ١٧/ أبواب صفات القاضى ب ٣ ح ٣.

(٢) وسائل الشيعه ٢٧: ١٣٩/ أبواب صفات القاضى ب ١١ ح ۶.

(٣) وسائل الشيعه ٢٧: ١٣/ أبواب صفات القاضى ب ١ ح ۵.

و فى اللّاحقه يجب عليه التصحيح فعلًا (١)

الصحيح أو عن تقليد غير صحيح أو لم يقلّد فيها أصلًا، فإنه مضافاً إلى جريان حديث لا تعاد فى الصلاه بإحراز موضوعه و عدم كون الجاهل مقصّراً بالاستصحاب على ما قدّمنا تقريبه فى المسأله الواحده و الأربعين، يمكن الحكم بصحه أعماله السابقه بقاعده الفراغ لأجل أن صوره العمل غير محفوظه، و ذلك فإن ذات العمل و إن كانت معلومه إلّا أن الشك فى كيفيته و أنه أتى به مستنداً إلى فتوى من يجب تقليده أو لا عن استناد إليها و معه يحكم بصحته بالقاعده. و على الجمله أنه كلّما احتمل أن يكون المكلف به واقعاً منطبقاً على ما أتى به المكلف من العمل و شكّ فى صحته و فساده حكم بصحته بالقاعده.

نعم، إذا كانت صوره العمل محفوظه بأن علم مثلًا أنه كان يصلّى من غير سوره أو من دون وضوء بل مع التيمم، و شكّ فى صحته و فساده من جهه احتمال مطابقته للواقع أى فتوى من يجب تقليده من باب الصدفه و الاتفاق، لم تجر فيه قاعده الفراغ لا فى هذه المسأله و لا فى المسأله الواحده و الأربعين على ما بيّناه فى التكلّم على قاعده الفراغ و معه إذا كان شكّه هذا فى الوقت وجبت إعاده أعماله. و أما لو كان خارج الوقت فلا دليل

على وجوب قضائها لأن القضاء بالأمر الجديد و موضوعه فوت الفريضه فى وقتها و هو غير محرز فى المقام، لاحتمال أن تكون أعماله مطابقه للواقع و لو صدفه.

(١) إذ لا سبيل إلى تصحيحها بإجراء قاعده الفراغ فى الأعمال المتقدمه، لما أسلفنا فى محلّه من أن القاعده لا تثبت لوازمها العقليه، و لا الآثار الشرعيه المترتبه على تلك اللوازم، و من الظاهر أن كون الأعمال الآتيه واجده لشرطها من اللّوازم العقليه لكون الأعمال الماضيه واجده له، حتى إذا بنينا على أن القاعده من الأمارات كما هو الصحيح و ذلك لما قدّمناه فى موضعه من أن الأمارات كالأُصول فى عدم حجيه مثبتاتها، اللّهُمَّ إلّا أن تكون الأماره من مقوله الحكايه كالخبر و نحوه. و عليه يجب على المكلّف التصحيح بالإضافه إلى الأعمال اللّاحقه بالرجوع إلى مجتهد جامع للشرائط بالفعل.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣١٠

[التقليد فى مسأله تقليد الأعلم]

[۴۶] مسأله ۴۶: يجب على العامّى أن يقلّد الأعلم فى مسأله وجوب تقليد الأعلم أو عدم وجوبه (١) و لا يجوز أن يقلّد غير الأعلم إذا أفتى بعدم وجوب تقليد الأعلم. بل لو أفتى الأعلم بعدم وجوب تقليد الأعلم يشكل جواز الاعتماد عليه [١] فالقدر المتيقن للعامّى تقليد الأعلم فى الفرعيات (٢).

التقليد فى مسأله تقليد الأعلم:

---

(١) لأنها كغيرها من المسائل الفرعيه الّتى يجب فيها الرجوع إلى الأعلم لاستقلال العقل به، من باب الاحتياط و الأخذ بالمقدار المتيقن للشك فى حجيه فتوى غير الأعلم و هو يساوق القطع بعدمها. و لا ينافى ذلك ما قدّمناه من أن مسأله التقليد ليست بتقليديه، فإنه راجع إلى أصل وجوب التقليد الّذى استقل به العقل على ما قدّمناه فى أوائل الكتاب، و أما وجوب تقليد الأعلم و

عدمه فهما من المسائل التقليديه لا محاله لعدم كون العامّی متمكناً من استنباط وجوبه و عدمه.

نعم، قدّمنا و يأتی أن العامّی يستقل عقله بوجوب تقليد الأعلم إلّا أنه من باب الاحتياط و الأخذ بالقدر المتيقن عند دوران الأمر فی الحجيه بين التعيينيه و التخييريه لا من باب قيام الدليل عنده على حجيه فتاواه، فإذا فرضنا أن الحجه كفتوى الأعلم قامت على عدم وجوب تقليد الأعلم فی المسائل الفرعيه و أن فتوى غير الأعلم كفتوى الأعلم لم يبق أی مجال للاحتياط و جاز الرجوع إلى غير الأعلم فإنه فی الحقيقه تقليد من الأعلم الّذی أفتى بالجواز.

(٢) لا يمكن المساعده على ما أفاده الماتن فی المقام، بل الصحيح أن فتاوى غير الأعلم تتصف بالحجيه بفتوى الأعلم بجواز الرجوع إليه، و هذا مما لا مانع من الالتزام به فإن العامّی فی رجوعه إلى فتوى غير الأعلم استند إلى ما قطع بحجيته و هو فتوى الأعلم و لا يجب على المكلّف غير العمل على طبق ما قطع باعتباره، و قد فرضنا أن فتوى غير الأعلم مما قامت على حجيتها فتوى الأعلم المعلومه حجيتها.

---

[١] لا إشكال فيه أصلًا.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ١، ص: ٣١١

....

و حيث إن العامّی كما أشرنا إليه فی التعليقه المتقدمه لم يقم عنده دليل على عدم حجيه فتوى غير الأعلم، و إنما قلنا بوجوب تقليد الأعلم فی حقه من باب الاحتياط و الأخذ بالمقدار المتيقن عند دوران الأمر فی الحجيه بين التعيينيه و التخييريه، و مع الفتوى المقطوعه حجيتها لا يبقى مجال للاحتياط، و لا مانع معها من الرجوع إلى فتوى غير الأعلم.

نعم، إذا فرضنا أن العامّی يتمكن من الاستنباط فی تلك المسأله وادى نظره إلى عدم

جواز تقليد غير الأعلم و إن أفتى الأعلم بجوازه، لم يجز له الرجوع إلى غير الأعلم بفتوى الأعلم بالجواز. و أما العامّى غير المتمكن من استنباط ذلك فلا بدّ من أن يرجع إلى الأعلم فى تلك المسأله، فإذا أفتى بجواز الرجوع إلى غير الأعلم اتصفت فتاوى غير الأعلم بالحجيه بفتواه، نظير حجيه خبر الثقه فيما إذا أثبتنا حجيه الخبر الواحد بالأخبار المتواتره إجمالًا و أخذنا بما هو القدر المتيقن من مداليلها و هو خبر العدل الإمامى، و بعد هذا أخبر الثقه العدل بحجيه خبر الثقه و إن لم يكن عدلًا إمامياً فإنه يثبت بذلك حجيه خبر الثقه بعد ما لم يكن حجه على ما بيّناه فى التكلّم على حجيه الخبر، و على الجمله لا مانع من أن يقلّد غير الأعلم بعد تقليده من الأعلم و إفتائه بجواز الرجوع إليه، هذا.

على أن الاستشكال فى حجيه فتوى غير الأعلم لا تترتب عليه ثمره فى محل الكلام، و ذلك لأن الشبهه فى ذلك إن كانت من الأعلم فالمفروض أن الأعلم أفتى بجواز تقليد غير الأعلم و لم يستشكل فى جوازه، و إن كانت من غير الأعلم فالمفروض عدم حجيه فتاواه إذ الحجه على العامّى إنما هى فتوى الأعلم فحسب، فإذا أفتى الأعلم بجواز تقليد غير الأعلم لم يكن أى مانع من تقليده و كان هذا فى الحقيقه تقليداً من الأعلم.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣١٢

[التبعيض فى التقليد]

[٤٧] مسأله ٤٧: إذا كان مجتهد ان أحدهما أعلم فى أحكام العبادات و الآخر أعلم فى المعاملات فالأحوط تبعيض [١] التقليد و كذا إذا كان أحدهما أعلم فى بعض العبادات مثلًا و الآخر فى البعض الآخر (١).

التبعيض فى التقليد:

---

(١) قد اتضح مما

ذكرناه فى مسأله وجوب تقليد الأعلم وجوب التبعيض فى التقليد فيما إذا كان هناك مجتهدان أحدهما أعلم فى العبادات مثلًا و الآخر فى المعاملات لكثره اطلاع أحدهما بالمصادر و الأخبار و تضلعه فى الفروع و النظائر و قدرته على الجمع بين متعارضات الروايات، و الآخر كان أكثر اطلاعاً على القواعد الأُصوليه و الكبريات، و من هنا كان الأول أعلم فى العبادات و الآخر فى المعاملات فإنه يجب على المقلّد أن يبعّض فى تقليده بأن يقلّد الأعلم فى العبادات فى العبادات، و يقلّد الأعلم فى المعاملات، فى المعاملات و الوجه فيه هو الأدله الداله على وجوب تقليد الأعلم كما قدّمناها فى محلّها. هذا كلّه عند العلم بالمخالفه بينهما.

و أما مع عدم العلم بالمخالفه فمقتضى ما قدّمناه من جواز تقليد غير الأعلم أو المتساويين حينئذٍ، جواز التبعيض فى تقليدهما دون وجوبه لجواز أن يقلد العامّى أحدهما فى مورد و يقلّد الآخر فى مورد آخر، لعدم العلم بالمخالفه بينهما بل الحال كذلك بالنسبه إلى أجزاء عمل واحد و شرائطه، فللمكلف أن يقلّد من أحدهما فى الاكتفاء بالمره الواحده فى غسل الثياب أو فى عدم وجوب السوره فى الصلاه، و يقلّد الآخر فى جواز المسح منكوساً مثلًا أو الاكتفاء فى التسبيحات الأربع بالمرّه الواحده و ذلك لأنه استند فى عمله وقتئذٍ إلى ما هو حجه فى حقه.

نعم، لو قلنا بالتخيير بين الأعلم و غير الأعلم أو المتساويين حتى مع العلم بالمخالفه فى الفتوى بينهما، فالعامّى و إن جاز أن يبّعض فى تقليده بأن يقلّد أحدهما فى باب أو عمل و يقلّد الآخر فى باب أو عمل آخر كما فى فعلين أو بابين مستقلين كالعبادات و المعاملات، إلّا أنه لا

يتمكن من التبعيض فى تقليدهما بالإضافه إلى أجزاء عمل

---

[١] بل الأظهر ذلك مع العلم بالمخالفه على ما مرّ، و كذا الحال فيما بعده.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣١٣

[حكم الخطأ فى بيان الفتوى]

[٤٨] مسأله ٤٨: إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأ يجب عليه إعلام من تعلّم منه و كذا إذا أخطأ المجتهد فى بيان فتواه يجب عليه الإعلام [١] (١)

واحد و شرائطه، و ذلك لأن صحه الأجزاء فى المركبات الارتباطيه ارتباطيه لا محاله و صحه كل جزء من أجزائها مقيده بصحه الجزء الآخر فمع بطلان أحد أجزاء المركب تبطل بقيه أجزائه، و عليه لو أتى بالصلاه فاقده للسوره مع الاكتفاء فى التسبيحات الأربع بالمره الواحده، و احتمل بعد ذلك فساد صلاته لعلمه فى كل من السوره و التسبيحات بمخالفه المجتهد الآخر، وجب أن يستند فى تركه الإعاده أو القضاء إلى ما هو حجه فى حقه كفتوى المجتهد، لأن مقتضى قاعده الاشتغال لزوم الإعاده أو القضاء و عدم فراغ الذمه بما أتى به من الصلاه للشك فى صحتها، و ليس فى البين من يفتي بصحه عمله و عدم وجوب الإعاده لأن ما أتى به غير صحيح عند كل من المجتهدين، و إن كان الوجه فى فساده مختلفاً عندهما فإن أحدهما يرى بطلانها مستنداً إلى الإخلال بالسوره و يراه الآخر مستنداً إلى الإخلال بالتسبيحات الأربع ثلاثاً و مع بطلان العمل عند كليهما و عدم الفتوى بالصحه لا بدّ من إعادته أو قضائه كما عرفت.

حكم الخطأ فى بيان الفتوى:

(١) يقع الكلام فى هذه المسأله تاره فيما إذا نقل فتوى المجتهد بالإباحه ثمّ ظهر أن فتواه هو الحرمه أو الوجوب أو أن المجتهد أخطأ فى بيان فتواه فأفتى بالإباحه مع أن

فتواه الحرمه أو الوجوب، كما إذا سئل عن العصير العنبى إذا غلى فأفتى بعدم حرمته و ظهر بعد ذلك أن فتواه حرمته و إنما الجائز عنده هو العصير الزبيبى و اشتبه أحدهما بالآخر.

و أُخرى فيما إذا نقل فتوى المجتهد بالحرمه أو الوجوب ثمّ ظهر أن فتواه هى الإباحه أو أنه أفتى السائل بهما ثمّ التفت أن فتواه الجواز، كما لو سئل عن الانتفاع بالميته فأفتى

---

[۱] الأظهر هو التفصيل بين ما إذا نقل فتواه بإباحه شى ء ثمّ بان أن فتواه هى الوجوب أو الحرمه و بين ما إذا نقل فتواه بالوجوب أو الحرمه ثمّ بان أن فتواه كانت الإباحه، فعلى الأوّل يجب الاعلام دون الثانى، و كذا الحال بالإضافه إلى المجتهد نفسه.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۳۱۴

....

بحرمته ثمّ انكشف أنه يفتى بجوازه و إنما يرى حرمه بيع الميته و اشتبه عليه الانتفاع بالبيع. و يقع الكلام فى هاتين الصورتين فى أن الناقل أو المجتهد هل يجب عليهما إعلام الجاهل بالحال و بيان أن الأمر قد اشتبه عليهما أو لا يجب؟

أما الصوره الاولى: فلا ينبغى التوقف فى وجوب الاعلام فى تلك الصوره لأنه بفتواه بالإباحه أو بنقله الفتوى بها قد سبّب إلى الوقوع فى الحرام أعنى ترك الواجب أو فعل الحرام. و قد ذكرنا فى محلّه أن المستفاد حسب المتفاهم العرفى من دليل الحرمه فى جميع الموارد إنما هو مبغوضيه انتساب العمل المحرّم إلى المكلفين، بلا فرق فى ذلك بين الانتساب بالمباشره و الانتساب بالتسبيب، و من هنا قلنا إن تقديم الطعام النجس إلى الجاهل ليأكله أمر حرام، لأن النهى و التحريم و إن كانا قد تعلقا بأكل النجس إلّا أن العرف يفهم من ذلك

أن أكـل النجس مبغوض مطلقـاً سواء صـدر ذلـک عن المكلّف بالمباشـره أم صـدر بالتسبيب، كتقـديمه الطعام النجس إلى من يحرم عليه أكل النجس واقعاً و إن كان بالفعل معـذوراً لجهله، و كـذلک الحال فيما إذا نهى عن الـدخول عليه فإن العرف يفهم من مثله عـدم الفرق فى مبغوضـيه الـدخول عليه بين صدوره بالمباشـره كما إذا دخل عليه بنفسه و بين صدوره بالتسبيب كما إذا أدخل الغير عليه.

إذن مقتضـى أدله المحرّمـات عـدم جواز التسبيب إلى الحرام. بـل العقـل أيضـاً مسـتقل بـذلک لأن ما هو الملاک فى المنع عن العمـل بالمباشـره موجود فى العمـل بالتسبيب، و بما أن المجتهـد أفتى بإباحه الحرام أو الواجب أو أن الناقل نقل الفتوى بالإباحه فيهما فقـد سبّبا إلى وقوع المكلّف فى ترک الواجب أو فعل الحرام، و غايه الأمر أنهما ما داما غافلين و مسـتمرين فى اشـتباههما معـذوران فى التسبيب إلى الحرام، فإذا ارتفعت غفلتهما و التفتا إلى الحال وجب عليهما إعلام الجاهل و بيان أن الفعل واجب أو حرام و أن الإفتاء بالإباحه أو نقلها إنما صدرا غفله و نحوها.

و يؤيـد ذلک بل يـدل عليه ما ورد من أن المفتى ضامن كما فى صـحيحه عبد الرحمن ابن الحجاج قال: «كان أبو عبد اللّه (عليه السّـلام) قاعـداً فى حلقه ربيعه الرأى فجـاء أعرابى فسـأل ربيعه الرأى عن مسـأله فأجـابه فلمـا سـكت قـال له الأعـرابى: أ هـو فى عنقک؟ فسکت عنه ربيعه، و لم يردّ عليه شيئاً فأعاد المسأله عليه، فأجابه بمثل ذلک

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۳۱۵

....

فقال له الأعرابى: أ هو فى عنقک؟ فسکت ربيعه، فقال أبو عبد اللّه (عليه السّلام) هو فى عنقه قال أو لم يقل، و

كل مفتٍ ضامن» «۱» و المراد بالمفتى مطلق من ينقل الحكم فيشمل المجتهد و الناقل كليهما.

بل ورد فى بعض الأخبار أن كفاره تقليم المحرم أظفاره على من أفتى بجوازه «۲» و تدل عليه أيضاً صحيحه أبى عبيده الحذاء قال: «قال أبو جعفر (عليه السّلام): من أفتى الناس بغير علم و لا هدى من اللّه لعنته ملائكه الرحمه و ملائكه العذاب، و لحقه وزر من عمل بفتياه» «۳» و كذلك غيرها من الأخبار الداله على حرمه الفتوى بغير علم و ذلك لأن الفتوى بالإباحه فى المقام أيضاً من غير علم و إن كان المجتهد أو الناقل معذورين ما داما مشتبهين أو غافلين إلّا أنه إذا ارتفعت الغفله وجب عليهما إعلام الجاهل بالحال كما مرّ، هذا.

و قد أسبقنا عند التكلّم على معنى التقليد أن كون المفتى ضامناً هو الموافق لمعنى التقليد و مفهومه، لأنه بمعنى جعل الشخص ذا قلاده فكأنّ العامّى جعل أعماله الّتى استند فيها إلى فتوى ذلك الشخص قلاده و وضعها على رقبته، و إذا كان الأمر كذلك فلا مناص من الحكم بوجوب الاعلام فى المقام، لأنه لو تركه بعد ما زالت غفلته ضمن ما أتى به الجاهل من المحرّمات أو ما تركه من الواجبات و كان وزر ذلك عليه.

نعم، لا- مجال للاستدلال فى المقام بما دلّ على وجوب تبليغ الأحكام الشرعيه و حفظها عن الاندراس، و ذلك لأنها إنما دلت على وجوب تبليغها فحسب و يتحقق ذلك ببيان الأحكام الشرعيه على نحو يتمكن العامّى من الوصول إليه حتى لا- يندرس الدين بلا فرق فى ذلك بين المجتهد و غيره من المكلّفين، و أما إيصالها إلى كل فرد فرد من آحاد المكلّفين و لو بدقّ

أبوابهم فلم يقم على وجوبه دليل و لم يلتزم به الأئمه (عليهم السّلام) فما ظنک بغيرهم، و إنما التبليغ کذلک کان لازماً على النبى (صلّى اللّه عليه و آله و سلم) بالمقدار الممکن منه دون بقيه المکلّفين، و يتحقق بيان الأحکام

---

(۱) وسائل الشيعه ۲۷: ۲۲۰/ أبواب آداب القاضى ب ۷ ح ۲.

(۲) وسائل الشيعه ۱۳: ۱۶۴/ أبواب بقيه کفارات الإحرام ب ۱۳.

(۳) وسائل الشيعه ۲۷: ۲۰/ أبواب صفات القاضى ب ۴ ح ۱.

....

الشرعيه على النحو المزبور فى حق المجتهد بطبع رسالته العمليه و جعلها مورداً يتمکن من الوصول إليه، أو بجلوسه فى بيته و تهيئه للجواب عند السؤال عن الأحکام الشرعيه. و هذا بخلاف المقام لأن المطلوب فيه ليس هو التحفظ على الأحکام الشرعيه عن الاندراس ببيانها على نحو يتمکن المکلّف من الوصول إليها، بل المراد إيصال الحکم إلى العامّى الجاهل بشخصه، و هذا مما لا تقتضيه الأدله الوارده فى وجوب تبليغ الأحکام الشرعيه فالاستدلال بتلک الأدله مما لا وجه له فى المقام، هذا کلّه فى الصوره الأُولى.

أما الصوره الثانيه: فالصحيح أن الاعلام غير واجب حينئذٍ، إذ لا دليل على وجوبه، فإذا سئل المجتهد عن الصوت المرجّع مثلًا فأفتى بحرمته و أنه غناء و ظهر بعد ذلک أن فتواه فيه الإباحه و أن المحرّم هو الصوت المرجّع المطرب، لم يجب عليه إعلام السائل بالحال، لأنه أو الناقل و إن سبّب ترک العمل للمکلّف إلّا أنه تسبيب إلى التزام المکلّف بترک أمر مباح أو بإتيان عمل غير واجب و لا حرام و هو مما لا محذور فيه بل هو أمر مستحسن لأنه موافق للاحتياط، فما استدللنا به على حرمه

التسبيب غير جار فى المقام.

و أما الاستدلال على وجوب الاعلام فى هذه الصوره بما دلّ على وجوب تبليغ الأحكام و حفظها عن الاندراس فيرد عليه:

أوّلًا: ما قدّمناه من أن تلك الأدله إنما تقتضى وجوب تبليغ الأحكام بمعنى بيانها على نحو يتمكن من الوصول إليها و لا دلاله لها على وجوب إيصالها إلى آحاد المكلّفين الّذى هو المطلوب فى المقام.

و ثانياً: أن الآيات و الأخبار المستدل بهما على وجوب تبليغ الأحكام مختصه بالأحكام الإلزاميه، و لا تعمّ الأحكام الترخيصيه إما لاقترانها بالقرينه فى نفسها كقوله عزّ من قائل إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مٰا أَنْزَلْنٰا مِنَ الْبَيِّنٰاتِ وَ الْهُدىٰ مِنْ بَعْدِ مٰا بَيَّنّٰاهُ لِلنّٰاسِ فِي الْكِتٰابِ أُولٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللّٰهُ ... «۱» فإنه يدل على أن كتمان ما هو سبب للهدايه

(۱) البقره ۲: ۱۵۹.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۳۱۷

[ابتلاء المصلى بمسأله يجهل حكمها]

[۴۹] مسأله ۴۹: إذا اتفق فى أثناء الصّلاه مسأله لا يعلم حكمها يجوز له أن يبنى على أحد الطرفين [۱] بقصد أن يسأل عن الحكم بعد الصلاه، و أنه إذا كان ما أتى به على خلاف الواقع يعيد صلاته، فلو فعل ذلک و كان ما فعله مطابقاً للواقع، لا يجب عليه الإعاده (۱).

هو المبغوض المحرّم لدى اللّه، و ما به الهدايه الأحكام الإلزاميه فحسب و قوله وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذٰا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ «۱» لوضوح أن الإنذار لا يتحقق إلّا ببيان الأحكام الإلزاميه، إذ لا إنذار فى الأحكام الترخيصيه. و إما لما أسلفناه من أن التعلّم واجب طريقى و ليس بواجب نفسى، و الوجه فى هذا الوجوب الطريقى هو التحفظ على المصالح لئلّا تفوت، و التجنب عن الوقوع فى المفاسد، و من الظاهر عدم وجوب التعليم إلّا

فيمـا وجب فيه التعلّم، لأنـه لاـ معنى لوجوبه من دون وجوب التعلّم، ثمّ إن التعليم إنما يجب وجوباً طريقياً فى خصوص الأحكام الإلزاميه لما مرّ من أن الأحكام الترخيصـيه من المباحات و المستحبات و المكروهات لا يجب فيها التعلّم و التقليد، لأنه لا مفسده فى ارتكابها أو تركها، و مع عدم وجوب التعلّم لا معنى لوجوب التعليم.

و المتلخّص: أن الأدله المسـتدل بها على وجوب تبليغ الأحكام و تعليمها مختصه بالأحكام الإلزاميه و لا تعمّ الترخيصـيه بوجه، و من هنا لا يجب على المجتهد الإفتاء بالإباحه فى المباحات بل له الإفتاء فيها بالاحتياط لمكان أنها خلاف المشـهور أو لغير ذلك من الوجوه المناسبه للاحتياط.

إذا ابتلى فى أثناء الصلاه بما لا يعلم حكمه

(۱) ذكرنا فيما تقدم «۲» أن المسائل الّتى يبتلى بها المكلّف يجب أن يتعلّمها كما مرّ فإذا تعلمها قبل الابتلاء بها فهو، و أما إذا لم يتعلّم مسائل الشك و السهو مثلًا و ابتلى بها

---

[۱] كما يجوز له قطع الصلاه و استئنافها من الأول.

---

(۱) التوبه ۹: ۱۲۲.

(۲) راجع ص ۲۵۰.

و هو فى أثنـاء الصـلاه فـإن أمكنه الاحتياط فى عمله، كما إذا شكّ فى قراءه الفاتحه بعـد ما دخل فى قراءه السوره و لم يعلم أن بـذلك تحقق التجـاوز عن الفـاتحه لتعـددهما أو لم يتحقق لأنهما شـى ء واحـد مثلًا، أو شكّ فى قراءه آيه بعـد ما دخل فى آيه أُخرى فإن الاحتياط بالإتيان بالقراءه أو الآيه المشـكوكه ثانياً أمر ممكن إذا أتى بها رجاءً لعدم كونها مخله بصـحه الصلاه، لأنها ليست من الأركان الموجبه لبطلان الصلاه بزيادتها و نقيصتها.

و أما لو لم يتمكن من الاحتياط كما إذا أهوى إلى

السجود فشكّ فى أنه ركع أم لم يركع، و لم يعلم أن الدخول فى مقدمه الجزء المترتب على المشكوك فيه محقق للتجاوز أو لا بدّ فى صدقه من الدخول فى الجزء المترتب نفسه، فإن الاحتياط بالإتيان بالركوع ثانياً غير ممكن و لو رجاءً لأنه من المحتمل أن يكون المكلّف آتياً بالركوع واقعاً أو بالتعبد لقاعده التجاوز و كفايه الدخول فى مقدمه الجزء المترتب، و معه يكون الإتيان بالركوع ثانياً زياده ركنيه مبطله للصلاه، كما لا يتمكن من قطع الصلاه و استئنافها من الابتداء، لاحتمال أن تكون صلاته صحيحه واقعاً و المشهور حرمه قطع الفريضه فللمسأله صورتان:

و ذلك لأن المكلّف قد يكون مأموراً بالتعلم قبل ذلك لتمكنه منه و اطمئنانه أو احتماله الابتلاء بالمسأله و يتركه بالاختيار. و قد لا يكون مكلفاً بتعلمها لغفلته أو لعلمه و اطمئنانه بعدم ابتلائه بالمسأله.

أما الصوره الاولى: فلا شبهه فى تنجّز التكليف الواقعى فى تلك الصوره لتمكن المكلّف من التعلم و اطمئنانه أو احتماله الابتلاء، و إنما تركه بالاختيار فلا مناص له من أن يخرج عن عهده التكليف المتوجه إليه لقدرته على الإتيان بالمأمور به و غايه الأمر أنه غير متمكن من إحراز الامتثال. و حيث إن المسأله اتفقت فى أثناء الصلاه و أن مفروضنا عدم جواز قطعها و استئنافها من الابتداء الموجب لحصول القطع بالامتثال كما هو المشهور بينهم (قدّس اللّه أسرارهم) فلا مناص من أن يبنى على أحد طرفى الشك حال الصلاه و يتمها رجاءً بقصد أن يسأل المسأله بعد الصلاه. فإن أفتى مقلّده بصحتها فهو، لا تجب عليه إعادتها لأنه أتى بها رجاءً أى مضيفاً بها إلى اللّه و هو كافٍ فى صحه عمله و عباديته. و

إذا أفتى بالفساد يعيدها أو يقضيها خارج الوقت. بمعنى أنه

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۳۱۹

....

يرتكب قطع الفريضه احتمالًا و إن قلنا بعدم جواز قطعها جزماً برفعه اليد عن صلاته.

و أما الصوره الثانيه: فليس فيها الحكم متنجّزاً على المكلّف و له أن يبنى على أحد طرفى الشك حال الصلاه و إتمامها رجاءً على الكيفيه المتقدمه فى الصوره السابقه، كما أن له قطع الصلاه و استئنافها من الابتداء، و ذلک لأن حرمه قطع الصلاه غير مستفاده من الأدله اللفظيه حتى يتمسک بإطلاقها و إنما مدركها الإجماع و القدر المتيقن منه ما إذا تمكن المكلف من إتمام الصلاه جازماً بصحتها و لو من جهه كونه متمكناً من التعلّم قبل العمل، و لا سبيل للمكلّف إلى ذلک فى المقام لأنه من المحتمل بطلانها فى الواقع باختياره أحد طرفى الشک فى مقام العمل و معه كيف يمكنه إحراز أنه أتمها صحيحه و المفروض أنه لم يكن مكلفاً بالتعلّم قبل العمل.

و هذا بخلاف الصوره المتقدمه لأنها مشموله للإجماع بلا كلام و من ثمه ذهب بعضهم إلى وجوب تعلّم مسائل الشک و السهو. بل ادعى شيخنا الأنصارى (قدّس سرّه) فسق تارک تعلمها، فإن هاتين الدعويين لا وجه لهما سوى عدم جواز قطع الصلاه على من وجب عليه تعلّم مسائل الشک و السهو، لأنه لو جاز له قطع الصلاه تمكن المكلّف حينما عرضه الشك فى صلاته من أن يقطع ما بيده و يستأنفها ابتداءً و معه لماذا يجب عليه تعلّم المسائل الراجعه إلى الشک و السهو، و لماذا يتصف المكلّف بالفسق بترک تعلمها.

ثمّ إنه على كلتا الصورتين إذا رجع المكلّف إلى مقلّده و هو أفتى ببطلان ما أتى به من الصلاه

وجبت إعادته كما مرّ.

و هل يختص وجوب الإعاده بما إذا كان العمل المأتى به فاقداً لشى ء من الأجزاء و الشرائط الركنيتين أو أن الإعاده واجبه مطلقاً سواء أ كان العمل المأتى به فاقداً لشى ء من الأُمور الركنيه أو كان فاقداً لغيرها من الأجزاء و الشرائط؟

الثانى هو الصحيح و ذلك لأن العمل المأتى به ناقص حينئذٍ و غير مشتمل على الأُمور المعتبره فيه، و لا يجرى فى المقام حديث لا تعاد، لما مرّ من أن مورده ما إذا كان العمل صحيحاً عند الفاعل، بالتقليد أو الاجتهاد بحيث لو لم ينكشف له الخلاف لم تجب إعادته، و ليس الأمر كذلك فى المقام لأن المكلّف تجب عليه الإعاده انكشف له الخلاف أم لم ينكشف، لقاعده الاشتغال القاضيه بوجوب الإعاده و الإتيان بالمأمور به

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۳۲۰

[وجوب الاحتياط فى زمان الفحص عن المجتهد أو الأعلم]

[۵۰] مسأله ۵۰: يجب على العامّى فى زمان الفحص عن المجتهد، أو عن الأعلم أن يحتاط فى أعماله [۱] (۱).

[انعزال الوكيل بموت المجتهد]

[۵۱] مسأله ۵۱: المأذون و الوكيل عن المجتهد فى التصرف فى الأوقاف أو فى أموال القُصّر، ينعزل بموت المجتهد (۲) بخلاف المنصوب من قبله كما إذا نصبه متولياً للوقف أو قيّماً على القُصّر فإنه لا تبطل [۲] توليته و قيمومته على الأظهر (۳).

من الابتداء لمكان الشك فى صحه ما أتى به من الصلاه.

(۱) للعلم الإجمالى بوجود أحكام إلزاميه فى الشريعه المقدسه، فإنه يقتضى تنجّزها على المكلّفين و به يستقل العقل بلزوم الخروج عن عهدتها خروجاً قطعياً و لا يمكن ذلك إلّا بالاحتياط، ففى كل مورد احتمل فيه المكلّف حكماً إلزامياً وجب عليه الاحتياط تحصيلًا للمؤمّن و دفعاً للضرر المحتمل بمعنى العقاب على ما بيّناه فى أوائل الكتاب عند قول الماتن: يجب على كل مكلّف .... أن يكون مجتهداً أو مقلّداً أو محتاطاً.

ثمّ إن أطراف الاحتياط فى زمان الفحص عن المجتهد أو الأعلم هى أقوال من يحتمل اجتهاده أو أعلميته دون الوجوه المحتمله فى المسأله، فإذا علم اجتهاد أحد شخصين أو أعلميته كفى فى الاحتياط الأخذ بأحوط قوليهما، و لم يجب عليه الأخذ بأحوط الوجوه المحتمله فى المسأله، و ذلك لعلمه بحجيه أحد ذينك القولين فى حقّه و معه يكون العمل بأحوطهما مؤمّناً من العقاب.

المأذون و الوكيل عن المجتهد:

(۲) فإنه لا معنى لبقاء الاذن بعد موت المجتهد الآذن فى التصرفات كما أن الوكاله تبطل بموت الموكّل لخروجه عن أهليه

التصرف بالموت، و مع عدم أهليه الموكّل للتصرف لا معنى للاستنابه و الوكاله عنه، إذ الوكيل هو الوجود التنزيلى للموكّل و من هنا تنسب تصرفاته إلى موكّله،

و إليه يتوجّه الأمر بالوفاء بتلك التصرفات من بيع أو شراء أو إجاره و نحوها.

(۳) يأتى فى المسأله الثامنه و الستين أن الفقيه لم تثبت له الولايه المطلقه فى زمان

---

[۱] و يكفى فيه أن يأخذ بأحوط الأقوال فى الأطراف المحتمله إذا علم بوجود من يجوز تقليده فيها.

[۲] فيه إشكال، و الاحتياط لا يترك.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۳۲۱

....

الغيبه ليتمكن من نصب المتولى و القيّم و نحوهما، إذن جعله المتولى أو القيّم فى الحقيقه من التوكيل دون جعل التوليه أو القيمومه. و قد تقدم أن بموت الموكّل تبطل وكاله الوكيل.

و دعوى: أن جعل القيمومه أو التوليه ليس من جهه عموم الولايه للفقيه حتى يدفع بعدم الدليل عليه، بل من جهه أن إعطاء هذه المناصب من الوظائف الراجعه إلى القضاه.

مندفعه بأن الفقيه إذا أنكرنا ثبوت الولايه المطلقه له فأنى له إعطاء هذه المناصب لغيره، فإنه يحتاج إلى دليل و لم يدلنا أى دليل على أن القاضى يتمكن من إعطائها. و قوله فى مقبوله عمر بن حنظله: «فإنى قد جعلته عليكم حاكماً» «۱» أجنبى عن هذا المدعى، لأنه بمعنى جعلته عليكم قاضياً كما ورد فى صحيحه أبى خديجه حيث قال (عليه السّلام) «فإنى قد جعلته قاضياً» «۲» و يأتى أن جعل القضاوه لا دلاله له بوجه على تمكن القاضى من إعطاء تلك المناصب لمن أراد، بل إثباته يحتاج إلى دليل. على أن المقبوله ضعيفه السند كما مرّ و غير صالحه للاستدلال بها على شى ء.

و نظيره دعوى: أن جعل القيّم أو المتولى من الحاكم كجعلهما من اللّه فليست القيمومه أو التوليه راجعه إلى ولايه الفقيه، أو أن المنصب من اللّه و الحاكم واسطه فى الثبوت فلا موجب

لانعدامه بموت المجتهد الحاكم.

فإن كُلّاً من الدعويين بلا دليل، لوضوح أن كلامنا ليس فی أن الحاكم هل يمكن أن ينصب قيّماً أو متولياً و لا ينعدم بموته، فإن إمكانه أمر لا مناقشه فيه و إنما الكلام فی ثبوته و هو يحتاج إلی دليل، و لم يدلّنا أی دليل علی أن للمجتهد نصب القيّم أو المتولی. اللّهُمَّ إلّا بناءً علی ثبوت الولايه المطلقه له فی عصر الغيبه و يأتی منّا أنها أيضاً مما لا دليل عليه.

بل لو سلمنا أن الفقيه له الولايه علی النصب لا مناص من أن نلتزم بارتفاع القيمومه أو التوليه الّتی جعلها المجتهد للقيّم و المتولی بموته، فإن القدر المتيقّن من ثبوت

---

(۱) وسائل الشيعه ۲۷: ۱۳۶/ أبواب صفات القاضی ب ۱۱ ح ۱.

(۲) وسائل الشيعه ۲۷: ۱۳/ أبواب صفات القاضی ب ۱ ح ۵.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۳۲۲

[البقاء علی تقليد الميت بلا رجوع إلی الحی]

[۵۲] مسأله ۵۲: إذا بقی علی تقليد الميت من دون أن يقلّد الحی فی هذه المسأله كان كمن عمل من غير تقليد (۱).

الولايه إنما هو ولايته علی النصب و هو حی، و أما ولايته علی نصب القيّم مثلًا ما دام كون القيّم حياً، و إن مات المجتهد فهی مشكوكه الثبوت، و حيث لا إطلاق يتمسّك به لإثباتها فمقتضی الأصل عدم ولايته كذلك بعد موته.

و دعوی: أن السيره جاريه علی إعطاء هذه المناصب من القضاه و بقاء المنصوبين من قبلهم علی القيمومه أو التوليه حتی بعد موت القاضی الجاعل لهما و خروجه عن الأهليه و أن هذا هو المرسوم فی القضاه بالفعل أيضاً.

مندفعه بأن السيره علی ذلك غير ثابته، و أن المقدار الثابت علی تقدير القول بالولايه إن القضاه لهم نصب القيّم و

المتولی حال حیاتهم و ارتفاعهما بموتهم، و أما أن لهم أن ینصبوا تلک المناصب إلی الأبد لیبقی بعد مماتهم فلم یحرز سیرتهم علیه.

و لا یمکن استصحاب بقاء القیمومه أو التولیه للقیّم و المتولی بعد موت المجتهد الجاعل لهما، لأنه من الاستصحابات الجاریه فی الشبهات الحکمیه و قد مرّ غیر مرّه عدم جریانها لابتلائها بالمعارض دائماً، بل الاستصحاب لا مجال له فی المقام و إن قلنا بجریانه فی الشبهات الحکمیه، لأنه من المحتمل أن تکون ولایه القیّم أو المتولی من آثار ولایه القاضی الجاعل و شؤونها، و معه إذا مات الجاعل ارتفعت ولایه القیّم و المتولی لا- محاله. إذن الموضوع غیر محرز البقاء، و مع عدم إحراز بقائه لا- معنی للاستصحاب.

(۱) نظیر من عمل بآراء غیر الأعلم من دون أن یقلّد الأعلم فیه، لوضوح أنه لیس من التقلید الصحیح، و لیس للعامّی أن یکتفی بما أتی به کذلک فإن فتوی المیت أو غیر الأعلم مشکوکه الاعتبار، و العمل بما یشک فی حجیته غیر مؤمّن من احتمال العقاب و لا- یجتزئ به العقل فی امتثال التکالیف المنجزه بالعلم الإجمالی بوجه. اللّهُمَّ إلّا أن یرجع فیهما إلی الأعلم أو الحی المجوّزین تقلید غیر الأعلم أو المیت بقاء، فإن بذلک یستکشف أن إعماله کانت مطابقه للحجه فیحکم بصحتها.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۳۲۳

[إذا قلد مجتهدا یخالف نظره فتوی من قلده سابقا]

[۵۳] مسأله ۵۳: إذا قلّد من یکتفی بالمره مثلًا فی التسبیحات الأربع و اکتفی بها أو قلّد من یکتفی فی التیمم بضربه واحده ثمّ مات ذلک المجتهد فقلّد من یقول بوجوب التعدد لا یجب علیه [۱] إعاده الأعمال السابقه (۱)، و کذا لو أوقع عقداً أو إیقاعاً بتقلید مجتهد یحکم بالصحه ثمّ مات و قلّد

من يقول بالبطلان يجوز له البناء [٢] على الصحه. نعم، فيما سيأتى يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثانى. و أما إذا قلّد من يقول بطهاره شى ء كالغساله ثمّ مات و قلّد من يقول بنجاسته فالصلوات و الأعمال السابقه محكومه بالصحه و إن كانت مع استعمال ذلك الشى ء. و أما نفس ذلك الشى ء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته، و كذا فى الحليه و الحرمه، فإذا أفتى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد مثلًا فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد و قلّد من يقول بحرمته فإن باعه أو أكله حكم بصحه البيع و إباحه الأكل. و أما إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه و لا أكله و هكذا.

---

(١) قد أسلفنا تفصيل الكلام فى هذه المسأله فى أوائل الكتاب عند الكلام على الاجزاء فلا نعيد.

---

[١] الضابط فى هذا المقام أن العمل الواقع على طبق فتوى المجتهد الأول إما أن يكون النقص فيه نقصاً لا يضر مع السهو أو الجهل بصحته، و إما أن يكون نقصاً يضر بصحته مطلقاً، ففى الأول لا تجب الإعاده و أما الثانى ففيه تفصيل، فإذا قلّد من يقول بعدم وجوب السوره فى الصلاه ثمّ قلّد من يقول بوجوبها فيها لم تجب عليه إعاده الصلاه الّتى صلّاها بغير سوره فى الوقت فضلًا عن خارجه، و أما فى الثانى كالطهور فإن كان الاجتهاد الثانى من باب الأخذ بالمتيقن و قاعده الاحتياط، وجبت الإعاده فى الوقت لا فى خارجه، و إن كان من جهه التمسك بالدليل، فالظاهر وجوب الإعاده مطلقاً.

[٢] إذا كان العقد أو الإيقاع السابق مما يترتب عليه الأثر فعلًا فالظاهر عدم جواز البناء على صحته فى مفروض المسأله، و كذا

الحال فی بقیه موارد الأحکام الوضعیه من الطهاره و الملکیه و نحوهما.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۳۲۴

[الوکیل فی العمل عن الغیر]

[۵۴] مسأله ۵۴: الوکیل فی عمل عن الغیر کاجراء عقد أو إیقاع أو إعطاء خمس أو زکاه أو کفاره أو نحو ذلک یجب أن یعمل بمقتضی تقلید الموکل لا تقلید نفسه إذا کانا مختلفین، و کذلک الوصی فی مثل ما لو کان وصیاً فی استئجار الصلاه عنه یجب أن یکون علی وفق فتوی مجتهد المیت (۱).

الوکیل فی عمل عن الغیر:

---

(۱) المکلّف إذا أراد تفریغ ذمه الغیر عمّا اشتغلت به من التکالیف أو الوکیل فی إجراء عقد أو إیقاع و نحوهما، فهل یعتبر أن یراعی وظیفه نفسه الثابته بالتقلید أو الاجتهاد، أو أن الواجب أن یراعی وظیفه الغیر؟ یختلف حکم المسأله باختلاف الموارد، فإن تفریغ ذمه الغیر قد یصدر من المتبرع، و أُخری من الولی، و ثالثه من الوصی، و رابعه من الوکیل.

فإن کان المتصدی للتفریغ هو المتبرع أو الولی کالولد الأکبر إذا أراد تفریغ ذمه والده المیت عن الصلاه و الصیام، فلا مناص من أن یفرغا ذمه المیت بما هو الصحیح عندهما حتی یسوغ لهما الاجتزاء به فی تفریغ ذمته وجوباً أو استحباباً. فإذا کان المیت بانیاً علی وجوب التسبیحات الأربع ثلاثاً أو علی وجوب السوره فی الصلاه دون المتبرع أو الولی، جاز لهما الاقتصار فی التسبیحات الأربع بالمره الواحده أو بالصلاه من دون سوره لأنهما محکومان بالصحه و مفرّغان ذمه المیت عندهما، و کذلک الحال فیما إذا اختلفا فی الأرکان کما إذا بنی المیت اجتهاداً أو تقلیداً علی وجوب التوضؤ فی بعض الموارد مع الجبیره، و بنی الولی أو المتبرع علی وجوب التیمم فیه، فإن اللّازم

أن يراعيا الصحيح عندهما لا الصحيح عند الميت.

و أما لو كان المتصدى للتفريغ هو الوكيل أو الوصـى فلا مناص من أن يراعيا الصحيح عند الموصى أو الموكّل، فإن الوكاله من إيكال الأمر إلى الغير فالموكّل أوكل العمل إلى وكيله ليقوم مقامه فيه و يعمل عمله، فالوكيل وجود تنزيلى لموكّله و عمله عمله و من هنا يصح إسناد عمله إلى الموكّل فى العقود و الإيقاعات، و يكون قبضه

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۳۲۵

....

قبض الموكّل، و معه لا بدّ للوكيل من أن يراعى الصحه عند الموكّل، و إلّا فلم يأت بالعمل الموكول إليه.

و إن شئت قلت: عمل الوكيل عمل للموكّل بالتسبيب فلا مناص من أن يراعى فيه نظر، كما هو الحال فى فعله المباشرى، لأنه لا فرق فى العمـل بين المباشره و التسبيب فلو وكّـل أحـداً فى استئجار من يصـلّى عن أبيه مثلًا و كان ممن يرى الترتيب فى القضاء دون الوكيل، لم يجز للوكيل استئجار أجير للقضاء إلّا أن يراعى الترتيب فيه.

و من ذلك يظهر الحال فى الوصى، لأنه أيضاً نائب عن الموصى فى تصرفاته فليس له أن يأتى بأعماله حسب نظره و اعتقاده، إذ ليس العمل عمله، فإذا أوصاه أن يسـتأجر أحداً للقضاء عنه لم يجز للوصـى استئجاره للصـلاه من دون سوره، و إن كانت الصلاه من دونها صـحيحه عنده، بل يجب استئجاره لها مع السوره، لأنها الواجبه عند الموصـى بالاجتهاد أو التقليد، فالمنصـرف إليه من الوكـاله و الوصايه لـدى العرف ما لم تقم قرينه على الخلاف إنما هو اسـتنابه الموكّل أو الموصى للوكيل و الوصـى فى عملهما الموجب لتفريغ ذمتهما على نظرهما. فلا يمكن قياسهما بالمتبرع و الولى فإن التكليف من الابتداء

متوجه إليهما وجوباً أو استحباباً فلا مناص من مراعاه نظرهما، و هذا بخلاف الوصى و الوكيل فإن التكليف غير متوجه إليهما ابتداءً و إنما هو توجّه إلى الموصى و الموكّل و هما يعطيان السلطه فى إعمالهما إلى الوكيل أو الوصى، فهما نائبان عن الموكّل و الموصى فيجب أن يراعيا نظرهما.

نعم، يمكن المناقشه بالإضافه إلى الأجير، بأن العمل العبادى الّذى يقع مورد الإجاره إنما هو العمل الصحيح الموجب لتفريغ ذمه المنوب عنه، فإذا فرضنا أن العمل الّذى أتى به الأجير عن المستأجر باطل بنظره فكيف يتمشى منه قصد التقرب به و إن كان صحيحاً عند المستأجر و المنوب عنه، و مع عدم تمشى قصد القربه و وقوع العمل باطلًا و غير موجب لتفريغ ذمه المستأجر لم تصح إجارته لعدم قدرته على العمل الّذى وقع مورداً للإجاره، و مع كون العمل باطلًا عند الأجير لا يصح إجارته.

نعم، لا مانع من صحه الإجاره فيما إذا كان الأجير محتملًا لصحه العمل، لأنه

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۳۲۶

[اختلاف المتعاملين تقليدا أو اجتهادا]

[۵۵] مسأله ۵۵: إذا كان البائع مقلّداً لمن يقول بصحه المعاطاه مثلًا أو العقد بالفارسى، و المشترى مقلّداً لمن يقول بالبطلان، لا يصح البيع بالنسبه إلى البائع [۱] أيضاً لأنه متقوّم بطرفين فاللّازم أن يكون صحيحاً من الطرفين و كذا فى كل عقد كان مذهب أحد الطرفين بطلانه، و مذهب الآخر صحته (۱).

يتمكّن حينئذٍ من إتيانه رجاءً و بما أنه صحيح عند المنوب عنه، و معه يحكم بصحه العمل و يكون موجباً لتفريغ ذمته، فعلى ذلك أيضاً لا يعتبر فى موارد الإجاره أن يكون العمل صحيحاً عند الأجير، بل اللّازم أن لا يكون باطلًا عنده فلاحظ.

اختلاف المتعاملين تقليداً أو اجتهاداً:

(۱)

قد يقال ببطلان المعامله بالإضافه إلى كل من المتعاملين نظراً إلى أن المعامله هى المعاقده بين الالتزامين و لا إشكال فى أنها قائمه بالطرفين، فإذا حكم ببطلانها بالإضافه إلى المشترى مثلًا لم يكن مناص من الحكم ببطلانها بالإضافه إلى البائع أيضاً، إذ لا معنى لصحتها بالإضافه إلى أحدهما و بطلانها بالإضافه إلى الآخر لأنها قائمه بالطرفين، فلا يقاس أبواب العقود و المعاملات بالأحكام التكليفيه، لأنها يمكن أن تثبت فى حق أحد دون آخر كالغساله الّتى يرى بعضهم طهارتها و هى محكومه بالنجاسه عند غيره.

و قد يقال بصحتها بالإضافه إلى كليهما، لأن المعاقده و المعامله أمران قائمان بطرفى المعامله فإذا صححناها فى طرف، دلّ ذلك بالدلاله الالتزاميه على صحتها فى الطرف الآخر أيضاً.

و لا يمكن المساعده على شى ء منهما، و ذلك لأن الحكم بالصحه فى كلا الطرفين عند صحتها بالإضافه إلى أحدهما كما أصرّ عليه شيخنا المحقق فى حاشيته على المكاسب «۱» أو الحكم بالفساد عند الحكم بفسادها بالإضافه إلى أحدهما، كما بنى

---

[۱] بل يصح بالنسبه إليه، و تقوّم البيع بالطرفين إنما هو بالإضافه إلى الحكم الواقعى دون الظاهرى.

---

(۱) حاشيه المكاسب (الأصفهانى): ۷۴.

....

عليه الماتن إنما هو بحسب الحكم الواقعى لوضوح أن مع فساد المعامله واقعاً من طرف المشترى مثلًا لا معنى لصحتها من طرف البائع كما لا معنى لفسادها من أحد الطرفين مع صحتها من أحدهما. إلّا أن كلامنا إنما هو إذا رأى أحدهما بطلان المعامله بحسب الحكم الظاهرى الثابت عنده بالتقليد أو الاجتهاد، و رأى الآخر صحتها ظاهراً كذلك، و ليس محل الكلام ما إذا صحت المعامله أو فسدت عند أحدهما واقعاً و لا تلازم بين الفساد من

طرف ظاهراً و بين الفساد من الجانب الآخر.

فالصحيح بناءً على الطريقيه فى باب الأمارات دون السببيه و الموضوعيه أن يلتزم بصحه المعامله عند القائل بالصحه و فسادها عند القائل بالفساد فى مرحله الظاهر، لقيام الطريق على الصحه عند أحدهما و على الفساد عند الآخر، فلا مناص من أن يعمل كل منهما حسبما تقتضيه الوظيفه الظاهريه و ما أدت إليه الأماره القائمه عنده، و التفكيک و الاختلاف بين المتلازمين فى مرحله الظاهر أمر لا محذور فيه فنلتزم بأن المبيع مثلًا خرج عن ملک البائع ظاهراً و أنه المالک للثمن، كما نلتزم بأن الثمن باق على ملک المشترى و أن المثمن غير داخل فى ملكه بحسب الظاهر.

نعم، هذا يؤدى إلى الاختلاف و النزاع بين المتعاملين فيرجع فيه إلى حكم الحاكم و يعمل على طبق الموازين المقرره فى باب القضاء، و إلّا فالبائع مالک للثمن و يجوز له أخذه من المشترى و لو حيله، و لا وجه معه للحكم بالصحه و لا للحكم بالفساد من كلا الجانبين.

نعم، ما ذهب إليه الماتن (قدّس سرّه) من الحكم بالفساد فى كلا الطرفين إنما يتم بناءً على ما لا يلتزم به هو (قدّس سرّه) و لا غيره من المحققين من القول بالسببيه و الموضوعيه فى باب الطرق، و ذلک لأنّا إذا التزمنا بانقلاب الواقع عند قيام الأماره على الخلاف كانت الصحه عند القائل بها و الفساد عند الآخر حكماً واقعياً حسبما أدت إليه الأماره القائمه عندهما، فليس هناک حينئذٍ حكم ظاهرى ليجوز التفكيک بين المتعاملين بحسب الصحه و الفساد. فإذا فرضنا أن الحكم الواقعى هو الفساد و كانت الأماره القائمه عند أحدهما على صحه المعامله مستلزمه لقلب الواقع و تبدل الفساد بالصحه

واقعاً، و الحكم بالصحه فى أحد الطرفين واقعاً لا يجتمع مع الحكم بالفساد

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۳۲۸

[تعيين الحاكم فى المرافعات]

[۵۶] مسأله ۵۶: فى المرافعات اختيار تعيين الحاكم بيد المدعى (۱)

واقعاً فى الطرف الآخر، و كذا الحال فيما إذا كان الحكم الواقعى هو الصحه فإن الأماره القائمه عند أحدهما على الفساد تستلزم قلب الواقع إلى مؤداها لا ـ محاله و بها تتبدل المعامله الصحيحه فاسده واقعاً، و الحكم بالفساد فى أحد الطرفين لا يجتمع مع الحكم بالصحه واقعاً فى الطرف الآخر، و مع عدم ثبوت صحتها و فسادها كانت النتيجه هو الفساد، فلا يمكن الحكم بانتقال الثمن إلى البائع و لا بانتقال المثمن إلى المشترى كما أفاده الماتن (قدّس سرّه).

و أما بناءً على ما هو الصحيح عند محققى الأصحاب من القول بالطريقيه، فاللّازم هو الحكم بالصحه عند أحدها حسبما أدت إليه الأماره القائمه عنده و الحكم بالفساد عند الآخر حسبما أداه الطريق القائم عنده كما عرفت.

(۱) الوجه فيه: أن إثبات القضيه المدّعاه إنما هو على المدعى و هو الّذى يحتاج فى ذلك إلى إقامه الحجه و الدليل، و له أن يحتج عليها بما شاء، و يستدل بأى دليل أراده فالاختيار فى ذلك إليه، و ليس للمنكر أن يقترح له الدليل و يعيّن له الحجه فى استدلاله بأن يقول: إنى لا أقبل قولك إلّا أن تستدل عليه بدليل كذا، فإنه أمر غير مسموع لدى العقلاء و لا يعتنون به بوجه، فإن المنكر لا ـ يروم من المدعى سوى إثبات مدعاه، سواء فى ذلك أن يحتج المدعى بهذا أو بذاك، كما أن الأمر كذلك فى الاستدلالات العلميه، فإن المخالف فى المسأله لا يطالب من المخالف فى المسأله إلّا الدليل

و مطلق ما به البيان و ليس له أن يطالبه بدليل يقترح له، بل الاختيار فى ذلك إلى المستدل. إذن للمدعى أن يختار أحد الحاكمين، و يستدل بحكمه، و يحتج به على مدعاه.

و من هنا ذكرنا فى بحث التفسير أن أمر المعجزه إنما هو بيد مدعى النبوه و أنه ليس للناس أن يقترحوا المعجزه على مدعيها، و قد ورد فى بعض الروايات عن النبى (صلّى اللّه عليه و آله و سلم) ما مضمونه أن اقتراح المعجزه غير راجع إلى الناس، و ليس أمر تعيينها بيدهم و إنما ذلك إلى اللّه فهو الّذى يعيّن معجزه للنبى «۱».

---

(۱) راجع البرهان: تفسير سوره الإسراء الآيه ۹۰.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۳۲۹

إلّا إذا كان مختار المدعى عليه أعلم (۱) بل مع وجود الأعلم و إمكان الترافع إليه الأحوط الرجوع إليه مطلقاً.

[عدم جواز نقض حكم الحاكم]

[۵۷] مسأله ۵۷: حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه و لو لمجتهد آخر (۲).

---

(۱) يأتى فى المسأله الثامنه و الستين أن الأعلميه غير معتبره فى حجيه القضاء و نفوذ حكم الحاكم فى المترافعين، بل الأعلم و غيره سيّان. إذن اختيار تعيين الحاكم بيد المدعى مطلقاً سواء أ كان مختار المنكر أعلم أم لم يكن.

حكم الحاكم لا يجوز نقضه:

(۲) قد يستدل عليه بالإجماع و أُخرى بما ورد فى مقبوله عمر بن حنظله من قوله عليه السّلام: «فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم اللّه، و علينا ردّ و الرادّ علينا الرادّ على اللّه و هو على حد الشرك باللّه» «۱».

و يرد عليهما: أن الإجماع ليس من الإجماع التعبدى الكاشف عن قوله (عليه السّلام) لاحتمال استناد المجمعين إلى المقبوله أو غيرها من الوجوه المذكوره فى المقام

فلا يمكن الاستدلال به بوجه. و أما المقبوله فهى على ما أشرنا إليه غير مره ضعيفه السند لعدم ثبوت وثاقه عمر بن حنظله فلاحظ.

فالصحيح أن يستدل على ذلك بما علمنا بالضروره من تشريع القضاء فى الشريعه المقدّسه و قد دلّ عليه قوله عزّ من قائل وَ إِذا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ «٢» و يستفاد أيضاً من الروايات المأثوره عنهم (عليهم السّلام) بوضوح. كصحيحه أبى خديجه قال: «قال لى أبو عبد اللّه (عليه السّلام) .... و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإنى قد جعلته قاضياً فتحاكموا

---

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ١٣٦/ أبواب صفات القاضى ب ١١ ح ١.

(٢) النساء ۴: ۵٨.

....

إليه» «١» و صحيحته الأُخرى قال: «بعثنى أبو عبد اللّه (عليه السّلام) إلى أصحابنا فقال: قل لهم إياكم إذا وقعت بينكم خصومه أو تدارى فى شى ء من الأخذ و العطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق، اجعلوا بينكم رجلًا قد عرف حلالنا و حرامنا فإنى قد جعلته عليكم قاضياً ... «٢» إلى غير ذلك من الروايات. بل لو لا مشروعيه القضاء فى الخصومات للزم اختلال النظام و الهرج و المرج.

فمشروعيه القضاء فى الشريعه المقدسه من المسلّمات و القضاء بمعنى فصل الخصومه و حلّها. و قد قيل: إنما سمى ذلك بالقضاء، لأن القاضى يقضى على الخصومه بفصلها، فلا يجوز وصلها بعد فصلها فإن جوازه يستلزم لغويه القضاء. و حيث إن المستفاد من الروايات أن حكم الحاكم إذا صدر عن الميزان الصحيح معتبر مطلقاً، و أن اعتباره ليس من جهه الأماريه إلى الواقع بل إنما هو لأجل أن له الموضوعيه التامه فى فصل

الخصومات و حل المرافعات، فلا مناص من الالتزام بعـدم جواز نقضه مطلقاً سواء علمنا بعـدم مطابقته للواقع أو بالخطإ فی طریقه وجـداناً أو تعبداً أم لم نعلم به بلا فرق فی ذلک بین الشـبهات الحکمیه و الموضوعیه فلا یجوز للمتخاصـمین إعاده الدعوی عند ذلک الحاکم مره ثانیه أو عند حاکم آخر رضیا بها أم لم یرضیا، کما لا یجوز للحاکم سماعها.

و یـدلنا علی ذلک مضافاً إلی ما قـدّمناه من الإطلاق و أن اعتبار الحکم من باب الموضوعیه، أن حکم الحاکم لو جاز نقضه عند العلم بمخالفته للواقع أو الخطأ فی طریقه للزم عدم نفوذه غالباً فی الترافع فی الشـبهات الموضوعیه و بقاء التخاصم فیها إلی الأبد، لعلم کل من المترافعین غالباً بعدم صدق الآخر أو عدم مطابقه بینته للواقع مع أنه لا مجال للتأمل فی شـمول الإطلاقات للشـبهات الموضوعیه، و نفوذ حکم الحاکم فیها جزماً، و منه یظهر أن الإطلاقات شامله للشبهات الحکمیه أیضاً کذلک و أن حکم الحاکم نافذ فیها و لو مع العلم بالمخالفه للواقع أو الخطأ فی طریقه، هذا کلّه إذا صدر الحکم علی المیزان الصحیح.

---

(۱) وسائل الشیعه ۲۷: ۱۳/ أبواب صفات القاضی ب ۱ ح ۵.

(۲) وسائل الشیعه ۲۷: ۱۳۹/ أبواب صفات القاضی ب ۱۱ ح ۶.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۳۳۱

إلّا إذا تبیّن خطؤه (۱)

و أما لو حکم من دون أن یراعی الموازین الشـرعیه قصوراً أو تقصیراً کما إذا استند فی حکمه إلی شهاده النساء فی غیر ما تصح فیه شـهادتهن، أو اسـتند إلی بینه المنکر دون المـدعی، أو حکم بمـا هو ضـروری الخلاف الکاشف عن قصوره فی الاسـتنباط و عدم قابلیته للقضاء فلا مانع من الترافع بعده، إلّا

أن هـذا ليس بنقض للحكم حقيقه لأـن الخصومه لم تنفصـل واقعاً حتى يجوز وصـلها أو لاـ يجوز، فإن الحكم غير الصادر على الموازين المقرره كالعدم فلا حكم لينقض.

(١) مقتضـى الروايـات الوارده فى المقـام و إن كـان أن حكم الحاكم له الموضوعيه التامه فى فصل الخصومه و النزاع، إلّا أن مع التأمـل فيها لا يكاد يشك فى أن حكم الحاكم غير مغيّر للواقع عمّا هو عليه، بل الواقع باق بحاله و حكم الحاكم قـد يطابقه و قد يخالفه، كيف و قـد صـرح بـذلك فى صـحيحه هشام بن الحكم عن أبى عبد اللّه (عليه السّـلام) قال: «قال رسول اللّه (صـلّى اللّه عليه و آله و سـلم): إنمـا أقضـى بينكم بالبينـات و الايمان، و بعضـكم ألحن بحجته من بعض، فأيما رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً فإنما قطعت له به قطعه من النار» «١» فإنها صريحه كما ترى فى أن القضاء غير مبدّل للواقع و أن من حكم له الحاكم بشى ء إذا علم أن الواقع خلافه لم يجز له أخذه.

إذن لاـ يمكننـا أن نرتّب آثـار الواقع بحكم الحـاكم عنـد العلم بعـدم مطـابقته للواقع بلا فرق فى ذلك بين الشـبهات الحكميه و الموضوعيه، و سواء علمنـا بالخلاـف بالوجـدان أم بالتعبـد، فـإذا ترافعـا فى صـحه بيع و فساده و ادعى أحـدهما أنه مائع متنجّس لملاقـاته العصـير قبل ذهاب ثلثيه أو لاقى عرق الجنب عن الحرام، و الحجه قامت عنـده على نجاسـتهما، و بنى الآخر على صـحه البيع لطهارتهمـا عنـده، و حكم الحـاكم بصـحه المعـامله لبنـائه على طهاره الملاقى فى الصورتين وجب على مـدعى البطلان أن يرتّب على المعامله آثار الصحه تنفيذاً لحكم الحاكم، إلّا أنه ليس له أن يرتّب

آثار الطهاره على المبيع لعلمه بنجاسته تعبداً.

---

(۱) وسائل الشيعه ۲۷: ۲۳۲/ أبواب كيفيه الحكم ب ۲ ح ۱.

....

كما أن الحاكم إذا حكم بالمال لأحد المتخاصمين فى ملكيه شى ء وجب على كليهما أن يرتّبا على المال آثار ملكيه المحكوم له ظاهراً، فيجب على المحكوم عليه دفع المال إلى المحكوم له لعدم جواز نقض الحكم كما مرّ، إلّا أنه أى المحكوم له لا يتمكن من أن يتصرف فيه سائر التصرفات إذا علم أن الحكم على خلاف الواقع كما أن المحكوم عليه يجوز أن يسرقه من المحكوم له إذا علم أن المال له و أن حكم الحاكم غير مطابق للواقع. بل لا يبعد الحكم بجواز التقاصّ له من مال المحكوم عليه إذا توفرت الشروط كما إذا علم أن المحكوم له قد ظلمه و ادعى المال مع علمه بأنه ليس له. هذا.

و قد يقال بالتفصيل فى الشبهات الموضوعيه بين ما إذا استند الحاكم إلى اليمين فلا يجوز للمحكوم عليه السرقه و التقاصّ و إن علم أن حكمه ذلک مخالف للواقع و بين ما إذا استند إلى البينه فيجوز، و ذلک للأخبار الوارده فى أن من كان له على غيره مال فأنكره فاستحلفه لم يجز له الاقتصاص من ماله بعد اليمين فان اليمين تذهب بالحق و هى عدّه روايات.

منها: ما رواه خضر النخعى «فى الرجل يكون له على الرجل المال فيجحده قال: فإن استحلفه فليس له أن يأخذ شيئاً و إن تركه و لم يستحلفه فهو على حقه» «۱».

و منها: روايه عبد اللّه بن وضّاح و فيها: «و لو لا أنک رضيت بيمينه فحلّفته لأمرتک أن تأخذ من تحت يدک، و لكنک رضيت بيمينه

و قد ذهبت اليمين بما فيها ...» «۲».

و منها غير ذلک من الروايات.

و الصحيح عدم الفرق فی جواز الاقتصاص بين اليمين و البينه، و ذلک فإن الأخبار الداله على أن اليمين تذهب بالحق على طائفتين: إحداهما: وارده فی الاستحلاف و أن من له المال لو استحلف المنکر لم يجز له الاقتصاص من ماله بعد اليمين. و ثانيتهما: ما ورد فی أن المنکر لو حلف لم يجز لمن له المال الاقتصاص من ماله.

---

(۱) وسائل الشيعه ۲۳: ۲۸۵/ أبواب الأيمان ب ۴۸ ح ۱.

(۲) وسائل الشيعه ۲۷: ۲۴۶/ أبواب کيفيه الحکم ب ۱۰ ح ۲.

....

أما الطائفه الأُولى: فهی و إن کانت تامه دلاله، و لا يمکن حملها على أن الحق الّذی يذهب به اليمين هو حق الدعوى لا الحق المدعی، لأنه خلاف ما ورد فی بعضها کما فی الروايه المتقدمه «و قد ذهبت اليمين بما فيها» أی بما فی يدک. و قوله فی روايه موسى بن أکيل النميری «ذهبت اليمين بحق المدعی» «۱» کما أنها غير معارضه فی مداليلها، إلّا أنها ضعيفه السند و غير قابله للاستدلال بها بوجه.

أما الطائفه الثانيه: فمنها: صحيحه سليمان بن خالد قال: «سألت أبا عبد اللّه (عليه السّلام) عن رجل وقع لی عنده مال فکابرنی عليه و حلف ثمّ وقع له عندی مال آخذه (فآخذه) لمکان مالی الّذی أخذه و أجحده، و أحلف عليه کما صنع؟ قال: إن خانک فلا تخنه، و لا تدخل فيما عبته عليه» «۲» إلّا أنها معارضه بصحيحه أبی بکر الحضرمی قال «قلت له: رجل لی عليه دراهم فجحدنی و حلف عليها أ يجوز لی إن وقع له قبلی دراهم أن آخذه

منه بقدر حقى؟ قال: فقال: نعم ...» «۳» إذن لا مجال للتفصيل فى الشبهات الموضوعيه بين اليمين و البينه.

و المتحصل: أن بحكم الحاكم لا يجوز ترتيب آثار الواقع إذا علمنا مخالفته للواقع. نعم، إذا لم يعلم أنه على خلافه أو مطابق له جاز ترتيب آثار الواقع بحكم الحاكم فلا- مانع من ترتيب أثر الطهاره على المبيع، أو ماليه المال للمحكوم له فى المثالين عند عدم العلم بمخالفه الحكم للواقع، لأنه مقتضى السيره القطعيه فلاحظ.

ثمّ إن ما ذكرناه بناءً على ما استدللنا به من صحيحتى أبى خديجه المتقدمتين ظاهر لا اشكال فيه. و أما لو اعتمدنا على مقبوله عمر بن حنظله فقد يتوهّم دلالتها على أن حكم الحاكم أماره على الواقع و معه لا- مانع من ترتيب آثار الواقع بالحكم فيجوز لمدعى البطلان فى المثال أن يرتّب آثار الطهاره على المبيع، و كذلك المحكوم له يجوز أن يتصرف فى المال و إن علم بعدم مطابقه الحكم للواقع، فالأماره القائمه على نجاسه الملاقى أو عدم كون المال للمحكوم له و إن كانت معارضه لحكم الحاكم و انهما أمارتان

---

(۱) وسائل الشيعه ۲۷: ۲۴۴/ أبواب كيفيه الحكم ب ۹ ح ۱.

(۲) وسائل الشيعه ۱۷: ۲۷۴/ أبواب ما يكتسب به ب ۸۳ ح ۷.

(۳) ورد مضمونه فى وسائل الشيعه ۱۷: ۲۷۴/ أبواب ما يكتسب به ب ۸۳ ح ۵.

[تبدل الرأى بعد نقل الفتوى]

[۵۸] مسأله ۵۸: إذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره (۱) ثمّ تبدل رأى المجتهد فى تلك المسأله لا يجب على الناقل إعلام من سمع منه الفتوى الاولى و إن كان أحوط، بخلاف ما إذا تبيّن له خطوه فى النقل فإنه يجب عليه الاعلام [۱]

متعارضتان،

إلّا أن الحكم مقدم على الأماره المخالفه لورود المقبوله فی مورد تعارض الحجتین، فإن موردها هو التنازع فی الدین أو المیراث الظاهر فی التنازع فی الحکم الکلّی، و الاختلاف فی الحکم الشرعی إنما یتصوّر مع الحجه و الدلیل، و معه لو قدمنا العمل بالحجه علی الحکم استلزم ذلک تخصیص المورد و هو أمر غیر جائز.

و یدفعه: مضافاً إلی أن المقبوله ضعیفه سنداً و لا دلاله لها علی الأماریه و ترتیب أثر الواقع لأنها إنما تدل علی تقدم حکم الحاکم قضاءً للتخاصم، أن جعل الأماره و الطریق مع العلم بالخلاف أمر لا معنی له، و ما معنی کون الحکم حجه و طریقاً مع القطع بکونه مخالفاً للواقع، و کیف یمکن الالتزام بوجوب قبوله و حرمه ردّه مع العلم بأنه خلاف ما أنزله اللّه سبحانه.

ثمّ إن هذا کلّه فی موارد الترافع و الخصومات الأعم من الشبهات الحکمیه و الموضوعیه. و هل ینفذ حکم الحاکم و یحرم نقضه فی غیر موارد الترافع أیضاً کثبوت الهلال و نصب القیّم و المتولی و نحوها؟ یأتی علیه الکلام فی المسأله الثامنه و الستین إن شاء اللّه، و نبیّن هناک أنه لا دلیل علی نفوذ حکم الحاکم فی غیر موارد الترافع فلیلاحظ.

تبدّل الرأی بعد نقل الفتوی:

(۱) أو أن المجتهد أفتی بشی ء ثمّ تبدل رأیه کما تعرض له فی المسأله التاسعه و الستین فهل یجب علی الناقل أو المجتهد نفسه إعلام المقلّدین و من سمع منه الفتوی الأُولی أو لا یجب؟

و ذلک فإن المجتهد قد یفحص عن أدله المسأله و مدارکها بالمقدار اللّازم فی الاجتهاد

---

[۱] مرّ الکلام فیه [فی المسأله ۴۸].

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۳۳۵

....

کما لو فحص عنها فی مظانّها

و الأبواب المناسبه لتلک المسأله و لا یظفر بما یدله علی الحرمه أو الوجوب و من هنا یفتی فی المسأله بالجواز، و یقف بعد ذلک فی غیر الباب المناسب لها علی ما یدله علی الحرمه أو الوجوب فیضطر بذلک إلی العدول عن فتواه الاولی بالجواز.

و أحسن مثال لتلک الکبری مسأله حرمه تمکین الزوجه الحائض زوجها من نفسها، فإن قوله عزّ من قائل فَاعْتَزِلُوا النِّسٰاءَ فِی الْمَحِیضِ «1» خطاب للأزواج و الأخبار الداله علی حرمه وطء الحائض فی الأبواب المناسبه لها کلّها یختص بهم فمن فحص عن حرمه وطء الحائض لا یعثر فی الأبواب المناسبه لها علی دلیل یدل علی الحرمه بالإضافه إلی الزوجه لاختصاص الأدله بالزوج، و من هنا وقع الکلام فی الحائض هل یجوز أن تمکّن زوجها من نفسها، کما إذا أراد الوقاع عصیاناً من غیر ناحیه الإعانه علی الإثم أو کان زوجها مجنوناً أو غیر بالغ حتی یخرج عن شبهه الإعانه علی الإثم لعدم حرمه الوطء بالإضافه إلیها أو لا یجوز؟ فالمجتهد الفاحص عنها فی مظانها لا یکاد تصله الحرمه بالإضافه إلی الزوجه و معه یفتی بجواز تمکینها. إلّا أنه إذا عثر فی أبواب العدد علی باب أن المعتده بالأقراء إذا رأت الدم فی أول الحیضه الثالثه جاز لها أن تتزوج، و لم یجز لها أن تمکن من نفسها حتی تطهر، و رأی الأخبار الداله علی حرمه التمکین علی الحائض من نفسها اضطر إلی العدول و الإفتاء بالحرمه فی المسأله، فهل فی تلک الموارد المذکوره یجب علی المجتهد أو ناقل الفتوی السابقه أعلام من سمع منه الفتوی الاولی بعد العدول أو لا یجب؟

و الصحیح عدم وجوب الاعلام لعدم دلاله الدلیل علیه و

الوجه فيه: أن المقلّد السامع للفتوى الاولى و إن كان يقع فى مخالفه الواقع من جهه أخبار المجتهد أو الناقل إلّا أن التسبيب إلى وقوعه فى المحرّم إنما هو من اللّه سبحانه دون الناقل أو المجتهد، فإن الفتوى الاولى للمجتهد حجه شرعيه فى ظرفها، و المجتهد أو الناقل كـان كلاهمـا مرخصـين فى بيانهـا، فإن المقـدار المعتبر من الفحص إنما هو الفحص عن المسأله فى مظانها و الأبواب المناسبه لها كما مرّ، و لا يجب الفحص عنها فى جميع الأبواب الفقهيه

---

(١) البقره ٢: ٢٢٢.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٣٦

[تعارض نقل الفتوى]

[٥٩] مسأله ٥٩: إذا تعارض الناقلان فى نقل الفتوى تساقطا و كذا البينتان و إذا تعارض النقل مع السـماع من المجتهد شفاهاً قدم السماع [١]، و كـذا إذا تعـارض ما فى الرساله مع السـماع، و فى تعارض النقل مع ما فى الرساله قـدّم ما فى الرساله مع الأمن من الغلط (١).

بوجه. و من الظـاهر أن حجيه الفتوى السابقه مسـتنده إلى الشارع، لأنه الّـذى اعتبر الفتوى الأُولى حجه، فالالقاء فى مخالفه الواقع مسـتند إلى اللّه نظير ما ذكره ابن قبه فى شبهته المعروفه و إن أجبنا عنها فى محلّها، و مع أن التسبيب من الشارع دون المجتهد أو الناقل لا مقتضى لوجوب الاعلام عليهما من ناحيته.

و أما وجوب تبليغ الأحكام الشـرعيه فهو إنما يقتضـى وجوب الفتوى الثانيه بجعلها فى معرض الوصول إليها، و لا يقتضى وجوب إيصالها إلى المقلّد الّذى سمع منه الفتوى الاولى من أحدهما، و عليه فالاعلام فى هذه الصوره لا دليل على وجوبه.

اللّهُمَّ إلّا أن يكون وقوع المكلّف فى الحرام أو ترك الواجب مستنداً إلى المجتهد أو الناقل بحسب البقاء، و ذلك كما

إذا صلّى المقلّد من دون سوره بمرأى منهما استناداً إلى فتوى المجتهد أو النقل، لأنهما حينئذٍ لو لم يبيّنا له وجوبها و لم ينبهاه بالعدول استند الحكم بوجوب الصلاه من دون سوره إليهما بقاءً، و هو من التسبيب إلى الوقوع فى مخالفه الواقع و هو حرام و لا مناص معه من الالتزام بوجوب الاعلام عليهما، و هذا بخلاف ما إذا لم يستند ذلك إليهما بحسب البقاء. و لا يقاس هذه المسأله بما لو أفتى المجتهد خطأ أو نقل الناقل فتواه كذلك، لأن التسبيب حينئذٍ من المجتهد أو الناقل. و أما فى المقام أعنى مسأله العدول و تبدل الرأى فالتسبيب مستند فيها إلى الشارع كما مرّ.

تعارض الناقلين فى نقل الفتوى:

(١) و تفصيل الكلام فى هذه المسأله أن فتوى المجتهد قد تثبت بالسماع إما من نفسه شفاهاً أو بالنقل عنه، و قد تثبت بالبينه، و ثالثه بوجدانها فى رسالته إذا كانت مأمونه

---

[١] فى إطلاقه و إطلاق ما ذكر بعده إشكال بل منع.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٣٧

....

من الغلط، و لا كلام فى ثبوتها بتلك الأُمور و إنما الكلام فيما إذا وقعت المعارضه بينها.

و التعارض قد يتحقق بين فردين من سنخ واحد، كما إذا سمع منه الفتوى بالجواز مرّه و الفتوى بالحرمه أُخرى، أو أن الناقل نقل عنه الفتوى بالجواز و نقل آخر عنه الفتوى بالحرمه، أو أن بيّنه أخبرت عن فتواه بالحرمه و بيّنه اخرى أخبرت عن فتواه بالجواز، أو وجد فى إحدى رسالتيه الفتوى بشى ء و فى الأُخرى الفتوى بشى ء آخر.

و فى هذه الصوره إذا كان أحدهما ناظراً إلى زمان و الآخر إلى زمان آخر، كما إذا حكى أحدهما عن فتوى المجتهد السابقه و

حکی الآخر عن فتواه الفعلیه و احتمل العدول فی حقه، وجب العمل علی طبق المتأخر منهما لعدم المعارضه بینهما إذ لا معارض للمتأخر منهما زماناً سوی استصحاب عدم عدول المجتهد عن الفتوی السابقه و هو لا یعارض الدلیل.

و إذا کان کلاهما ناظراً إلی زمان واحد کما لو وجد فی إحدی رسالتیه المطبوعه فی تاریخ معیّن فتواه فی المسأله بالجواز، و فی رسالته الأُخری المطبوعه فی ذلک التاریخ بعینه فی مطبعه اخری أفتی فیها بالحرمه، أو بیّنه أخبرت عن أن فتواه الفعلیه هی الجواز، و أخبرت اخری عن أن فتواه الفعلیه هی الحرمه، أو أن أحد الناقلین نقل إفتاءه الفعلیه بالجواز و الآخر نقل إفتاءه الفعلیه بالحرمه. نعم، هذا لا یتصور فی السماع بالمشافهه لعدم إمکان فتویین متنافیتین فی زمان واحد. أو کان أحدهما ناظراً إلی زمان و الآخر إلی زمان آخر، کما إذا حکی أحدهما عن فتواه السابقه و حکی الآخر عن فتواه الفعلیه إلّا أنّا لم نحتمل فی حقه العدول عن فتواه السابقه، فلا مناص من تساقطهما بالمعارضه کما هو مقتضی القاعده فی المتعارضین. هذا إذا وقع التعارض بین فردین من سنخ واحد کما عرفت.

و قد تتحقق المعارضه بین سنخین من الأُمور المتقدمه و هذا له صور ثلاث:

الاولی: أن یعارض السماع بالمشافهه مع الرساله المأمونه من الغلط.

الثانیه: أن یعارض الرساله مع النقل بالخبر أو البیّنه.

الثالثه: أن یعارض السماع بالمشافهه مع النقل بالخبر أو البیّنه.

ذکر الماتن (قدّس سرّه) أن السماع من المجتهد شفاهاً مقدّم علی النقل و الرساله کما

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۳۳۸

....

أن الرساله مقدمه علی النقل.

و الصحیح أن یقال: إن المتعارضین من تلک الأُمور إن کانا ناظرین إلی زمانین متعددین فلا

تعارض بينهما حقيقه فيما إذا احتمل العـدول فى حقه، بل اللّازم وقتئذٍ هو الأخذ بالمتأخر منهما زماناً، و استصـحاب عدم العدول عن الفتوى السابقه لا يعارض الأماره كما تقدم.

و إذا فرضـناهما ناظرين إلى زمان واحـد أو زمانين مع العلم أيضاً بعدم العدول كانت الأمارتان متعارضتين لا محاله، و حينئذٍ إذا كانت المعارضه بين السـماع من المجتهـد شـفاهاً و بين نقل الثقه أو البينه فإن لم يحتمل الخطأ فيما سـمعناه من المجتهـد كما لو اتحـد المجلس و سـئل فيه المجتهد عن المسأله و اختلف فيما أجاب به عن السؤال فأخبر الثقه أو البينه عن أنه أفتى فى المجلس بالجواز، و المقلّد سـمع منه الفتوى بالحرمه مثلًا فهما من الدليلين المتعارضين أحدهما قطعى و الآخر ظنى، للقطع بعدم الخطأ فى الفتوى المسـموعه من المجتهـد و أن مـا سـمعناه منه بالمشـافهه من الحكم بالحرمه هو فتواه فى المسأله، و معه يسـقط النقل عن الحجيه للعلم بعدم مطابقته للواقع، لأنه إما كاذب أو مشتبه فى نقله، هذا إذا كانا ناظرين إلى زمان واحد.

و أمـا إذا كان كل منهما ناظراً إلى زمان، و علمنا عـدم عـدول المجتهـد عن الفتوى السابقه فالأمر أيضاً كـذلك، لاسـتلزام العلم بفتواه الفعليه بالسـماع العلم بأن فتواه السابقه أيضاً كـذلك، لأن مفروضـنا العلم بعـدم عدول المجتهد عن فتواه السابقه، إذن يقع التعارض بين السماع و النقل فى الزمان السابق فيتقدم السماع لأنه قطعى، و النقل معلوم الخلاف كما مرّ.

و أما لو احتملنا الخطأ فى فتواه الّتى سـمعناها منه شـفهاً، كما إذا تعدد المجلس فسـمعنا منه الفتوى بالجواز فى مجلس و نقل عنه الثقه أو البينه الفتوى بعدم الجواز فى مجلس آخر، مع العلم بعدم عدوله عن

فتواه السابقه، فلا علم لنا حينئذٍ بكذب الناقل أو خطأه، لأنه من المحتمل أن يكون الخطأ فی فتوی المجتهد الّتی سمعناها عنه شفاهاً، و مع هذا الاحتمال لا مانع من شمول أدله الاعتبار لنقل الثقه أو البينه. و حيث إنّا نحتمل الخطأ فی كل من الناقل و المجتهد تجری أصاله عدم الغفله و الخطأ فی كل منهما و مقتضاها القطع التعبدی بصدور كلتا الفتويين لولا المعارضه، لكنا علمنا بالخطإ فی

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۳۳۹

....

إحداهما فلا مناص من الحكم بتساقطهما بالمعارضه.

و لا يقاس المقام بما إذا تعارض السماع من الإمام (عليه السّلام) مع النقل فإنا إذا سمعنا الحكم من الإمام (عليه السّلام) شفاهاً جزمنا بعدم مطابقه النقل للواقع لعدم احتمال الخطأ فی الإمام (عليه السّلام) و هذا بخلاف المقام لاحتمال صدور كلتا الفتويين عن المجتهد حتی مع السماع عنه مع العلم بالخطإ فی إحداهما، و لأجل هذا العلم الإجمالی تقع المعارضه بين الفتويين و يتساقطان فلا يمكن الأخذ بشی ء منهما، فتقدم السماع علی النقل إنما هو فی صوره العلم بعدم خطأ المجتهد فی الفتوی المسموعه عنه شفاهاً، هذا كلّه فيما إذا كانت المعارضه بين السماع و النقل.

و أما إذا وقع التعارض بين السماع و الرساله فإن كانت الرساله من غيره كما يتفق كثيراً فتری أن الثقه جمع فتاوی المجتهد فی كتاب، فالتعارض وقتئذٍ من تعارض النقل و السماع فيأتی فيه جميع ما قدّمناه فی تعارضهما آنفاً.

و أما لو كانت الرساله بخطه و كتابته أو بخط غيره و لكنها مما لاحظه المجتهد كما إذا جمعها غير المجتهد و هو قد راجعها و نظر فيها، فالمعارضه من تعارض الفتويين الصادرتين من المجتهد إحداهما شفاهاً و

الأـخرى كتـابه، و أصـاله عـدم الخطـأ و إن جرت فى كـل منهما فى نفسه، إلّا أنه عنـد تعارضـهما لا يبعـد دعوى جريان السـيره العقلائيه على عدم إجرائها فى الفتوى المسـموعه عنه شـفاهاً، و ذلك لأن الخطأ فيها مظنون و لكنه فى فتواه بالكتابه موهوم، فإن الإنسان بالطبع يهتم و يحتفظ بخصوصـيات المطلب عنـد الكتابه بما لا يحتفظ به فى مكالماته شـفاهاً، و من هنا يشـتبه فيها كثيراً بخلاف الكتابه و لا سيما فى مقام الاستدلال و الاستنباط، فبما أن الكتابه أضبط و أوثق إذا كانت مأمونه من الغلط لم تجر أصاله عدم الخطأ فى معارضها و هى الفتوى بالمشافهه، عند العقلاء.

و من ذلـك يظهر حكم مـا إذا وقع التعـارض بين النقـل و الرساله، فإن الكتابه كما تقـدم أضـبط من الفتوى بالمشافهه فضـلًا عن نقلها، فلا تجرى فيها أصاله عـدم الخطأ. و على الجمله إذا قـدّمنا الرساله على سـماع الفتوى من المجتهـد بالمشافهه تقدمت على النقل الحاكى عن تلك الفتوى الشفهيه بطريق أولى فيحكم بخطإ الناقل و يعمل على طبق الرساله.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۳۴۰

[الابتلاء بمسأله مع غياب الأعلم]

[۶۰] مسأله ۶۰: إذا عرضت مسأله لا يعلم حكمها و لم يكن الأعلم حاضـراً فإن أمكن تأخير الواقعه إلى السؤال، وجب ذلك [۱] و إلّا فإن أمكن الاحتياط تعين، و إن لم يمكن يجوز الرجوع إلى مجتهد آخر الأعلم فالأعلم، و إن لم يكن هناك مجتهد آخر و لا رسالته يجوز العمل بقول المشهور بين العلماء إذا كان هناك من يقدر على تعيين قول المشهور، و إذا عمل بقول المشهور ثمّ تبيّن له بعد ذلك مخالفته لفتوى مجتهده فعليه الإعاده أو القضاء، و إذا لم يقدر على تعيين قول

المشهور يرجع إلى أوثق الأموات، و إن لم يمكن ذلك أيضاً يعمل بظنه، و إن لم يكن له ظن بأحد الطرفين يبنى على أحدهما، و على التقادير بعد الاطلاع على فتوى المجتهد إن كان عمله مخالفاً لفتواه فعليه الإعاده أو القضاء (١).

---

(١) بناءً على ما قدّمناه من جواز الرجوع إلى غير الأعلم فيما إذا لم يعلم المخالفه بينه و بين الأعلم جاز الرجوع إلى غير الأعلم فى مفروض الكلام، و إذا لم يتمكن من الرجوع إليه من جهه العلم الإجمالى بمخالفه فتاواه مع فتاوى الأعلم فى المسائل المبتلى بها يلزمه تأخير الواقعه أو الاحتياط، و إذا لم يمكن ذلك رجع إلى غير الأعلم حتى مع العلم بالمخالفه إجمالًا.

و إذا لم يتمكن من الرجوع إلى غير الأعلم أيضاً أخّر الواقعه إلى السؤال عن حكمها، فإن التكاليف الواقعيه قد تنجّزت فى حقه و معه يحتاج المكلّف فى موارد التكليف إلى المؤمّن من العقاب لوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب، و لا يتحقق ذلك إلّا بتأخير الواقعه.

و إذا لم يتمكن من تأخيرها احتاط إن أمكنه لأنه أمر سائغ محصّل للجزم بالامتثال و فراغ الذمه حتى مع التمكن من الرجوع إلى الأعلم فضلًا عمّا إذا لم يتمكن من الرجوع إليه، و إذا لم يتمكّن من الاحتياط لدوران الأمر بين جزئيه شى ء و مانعيته مثلًا رجع إلى فتوى غير الأعلم حتى مع العلم بالمخالفه بينه و بين الأعلم فى المسأله إجمالًا، و ذلك لحجيه فتوى غير الأعلم وقتئذٍ للسيره العقلائيه الجاريه على الرجوع

---

[١] بل يجوز له تقليد غير الأعلم حينئذٍ.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٤١

....

إلى غير الأعلم عند تعذر الرجوع إلى الأعلم و انسداد بقيه الطرق، و تشهد

له ملاحظتهم فى مثل معالجه المريض المبتلى بمرض خطير غير الممكن تأخير علاجه فإنهم إذا لم يتمكنوا من الرجوع إلى الطبيب الأعلم لراجعوا غير الأعلم من دون كلام، و هذه الصوره مستثناه عن عدم حجيه فتوى غير الأعلم عند العلم بالمخالفه بينه و بين الأعلم إجمالًا.

و إذا لم يتمكن من الرجوع إلى غير الأعلم أيضاً اندرج مفروض الكلام تحت كبرى الانسداد، و ذلك لأن مفروضنا تنجز التكليف على المكلّف و أنه غير مهمل كالبهائم فلا تجرى البراءه فى حقه و لا طريق له إليه كما أن الاحتياط غير متيسّر له و معه ينحصر طريق الامتثال للمكلّف بالامتثال الاحتمالى لا محاله، فإن العقل المستقل بلزوم امتثال التكليف المتوجه إلى العبد من سيده، يتنزل إلى كفايه الامتثال الاحتمالى عند تعذر الامتثال التفصيلى.

ثمّ إن للامتثال الاحتمالى مراتب بحسب قوه الاحتمال و ضعفه و مع التمكن من المرتبه الأقوى منه لا يجوز الاقتصار بالقوى و هكذا، فأول تلك المراتب العمل بقول المشهور بين الأصحاب لقوه احتمال مطابقته للواقع فى مقابل القول النادر، فمع عدم التمكن من العمل به رجع إلى فتاوى الأموات مقدماً للأعلم منهم على غيره و لو بالإضافه إلى المحصورين لتعذر تشخيص الأعلم من الأموات جمعاً. و إذا تعذر ذلك أيضاً عمل بظنه، و مع عدم التمكن منه أيضاً و لو لعدم ظنه بشى ء عمل بأحد طرفى الاحتمال لأنه الميسور فى حقه، و التكليف بغير الميسور غير ميسور. و هذا كلّه من الامتثال الاحتمالى و التنزل إليه لتعذر الامتثال التفصيلى على الفرض.

ثمّ إن العامّى بعد ما عمل بفتوى غير الأعلم أو قول المشهور أو غيرهما من المراتب المتقدمه يرجع إلى فتوى من يجب عليه تقليده، فإن كان

ما أتى به مطابقاً للواقع حسبما أفتى به مقلّده فهو، و إلّا وجب قضاء أعماله أو إعادتها بلا فرق فى ذلك بين أن يكون بطلانها مستنداً إلى فقدها لجزء أو شرط ركنين، و أن يكون مستنداً إلى فقدها لشى ء من الأجزاء و الشرائط غير الركنيتين. و ذلك لما فرضناه من عدم مطابقه عمله للواقع، و عدم قيام الدليل على كونه مجزئاً عن الواجب الواقعى، و حديث

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۳۴۲

[تعاقب تقليد الأموات]

[۶۱] مسأله ۶۱: إذا قلّد مجتهداً ثمّ مات، فقلّد غيره ثمّ مات فقلّد من يقول بوجوب البقاء على تقليد الميت أو جوازه فهل يبقى على تقليد المجتهد الأول أو الثانى؟ الأظهر الثانى [۱] و الأحوط مراعاه الاحتياط (۱).

لا تعاد و إن كان يدل على عدم وجوب الإعاده من غير الأركان إلّا أنه يختص بما إذا كان العامل معتقداً صحه عمله بحيث لو لم ينكشف له الخلاف لم تجب عليه الإعاده و ليس العامل فى المقام كذلك لعدم اعتقاد صحه عمله للشك فى مطابقته للواقع و وجوب الإعاده فى مثله غير مقيد بما بعد الانكشاف، لأنه لو لم ينكشف الخلاف أيضاً وجبت إعادته لتردده فى مطابقه عمله للواقع و عدمها، و بهذا يظهر الفرق بين المقام و بين ما إذا عمل عن تقليد صحيح ثمّ عدل أو تبدل رأى مجتهده حيث قلنا بعدم وجوب الإعاده حينئذٍ إذا كان العمل فاقداً لغير الأركان من الأُمور المعتبره فيه.

(۱) ما ذكره الماتن (قدّس سرّه) من أن الأظهر أن يبقى على تقليد المجتهد الثانى يبتنى على أن المكلّف بتقليده المجتهد الثانى و عدوله عن المجتهد الميت قد انتهى أمد تقليده الأول، فيكون رجوعه إلى المجتهد الأول بعد

ذلـك من التقليـد الابتـدائی غير الجـائز، و عليه فيتعيّن البقاء علی تقليـد الثانی جوازاً أو وجوباً. و لا فرق فی ذلک بين القول بأن التقليد هو الالتزام أو نفس العمل، غايه الأمر أنه علی الثانی لا بدّ من فرض العمل بفتوی المجتهد الثانی أيضاً.

أقول: قد تقدّم أنه لا أثر لتفسير التقليد بالعمل أو الالتزام فی الحکم بجواز البقاء و عدمه و فی سعه موضوعه و ضيقه.

و الصـحيح أن يقال: إنه لا مناص من الحکم بوجوب البقاء علی تقليـد الميت الأول إذا أفتی المجتهد الثالث و هو الحی بوجوب البقـاء، فـإن وجوب البقاء علی تقليـد الميت إنما هو فی فرض أعلميه الميت و معه إذا علم المکلّف بالمخالفه بين الميت الأول و الثانی فی الفتوی وجب عليه البقاء علی تقليـد الميت الأول، لما قـدّمناه من أن فتوی الأعلم هی الحجه عند العلم بالمخالفه بينه و بين غير الأعلم. و أما عـدوله إلی الثانی فقـد کان مسـتنداً إلی عـدم تجويز المجتهـد الثانی للبقاء علی تقليـد الميت حتی إذا کان أعلم، إذن

---

[۱] هذا إذا کان المقلَّد قائلًا بجواز البقاء، و أما إذا کان قائلًا بوجوبه فالأظهر هو الأول.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۳۴۳

....

فهو کان معـذوراً فی عـدوله و لا يمنع هذا العدول المسـتند إلی فتوی الميت الثانی عن عدوله إلی الميت الأول، لأنه کلا عدول عنـد المجتهد الثالث الّذی هو الحی، لافتائه بوجوب البقاء علی تقليد الميت الأول لأعلميته و عدم جواز العدول إلی الثانی، و مع ذلک کيف يجوز البقاء علی تقليد الثانی.

و إن شـئت قلت: المفروض أن المجتهـد الثالث يری وجوب البقاء علی تقليـد المجتهـد الأول لأنه کان أعلم من المجتهد الثانی، ففتوی المجتهد

الثانى لم تكن حجه فى حق العامّى بنظر المجتهد الثالث حدوثاً، و مع عدم حجيته حدوثاً فى حال الحياه كيف يعقل أن تكون حجه بقاءً أى بعد موته لوضوح تبعيه البقاء للحدوث. لأنّا إنما نتشبث فى الاستدلال على حجيه فتوى الميت بإطلاق الأدله الداله على حجيه فتواه حال الحياه من جهه السيره العقلائيه الجاريه على عدم الفرق بين صورتى موته و حياته فإذا لم تكن فتوى المجتهد حجه حدوثاً لم يمكن أن تتصف بالحجيه بقاءً أى بعد موته. هذا بالإضافه إلى الميت الثانى.

و أما بالإضافه إلى الحى فإن كان الميت الأول كما أنه أعلم من الميت الثانى أعلم من الحى، فلا ينبغى التردد فى تعيّن البقاء على تقليده إذا علم المكلّف بالمخالفه فى الفتوى بينهما، و إذا لم يعلم بينهما بالمخالفه جاز له كل من البقاء على تقليد الميت الأول و العدول إلى الحى، و لا يجب عليه الفحص عن مخالفتهما. نعم، إذا اختار العدول إلى الحى ثمّ علم بالمخالفه بينه و بين الميت الأول، وجب عليه العدول إلى الميت الأول لأنه أعلم على الفرض.

و أما إذا كان الحى أعلم من الميت الأول، فإن لم يعلم المخالفه بينهما جاز للمكلّف كل من البقاء على تقليد الميت الأول و العدول إلى الحى، و إن علم بينهما بالمخالفه تعيّن عليه العدول إلى تقليد المجتهد الحى لأنه أعلم على الفرض، إلّا أن محط كلام الماتن هو البقاء على تقليد الميت الأول بالإضافه إلى الميت الثانى لا بالإضافه إلى الحى، هذا كلّه فيما إذا كان الميت الأول أعلم من الميت الثانى.

و إذا انعكس الأمر و كان المجتهد الثانى أعلم من الأول فإن كان المكلّف عالماً بالمخالفه بينهما فى الفتوى،

كـان المتعيّن فى حقه الرجوع إلى الثـانى فلم تكن فتوى المجتهـد الأول حجه حتى فيما إذا كان حياً فضـلًا عن موته، ففى مثله لا يجوز البقاء على

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۳۴۴

....

تقليده لا قبل موت المجتهد الثانى و لا بعد موته.

و أما إذا لم يكن المكلّف عالماً بالمخالفه بين المجتهـد الأول و الثانى فكان يجوز له أن يبقى على تقليـد الأوّل و لا يفحص عن فتوى المجتهـد الثـانى، لكنه إذا رجع إليه و تعلم فتواه المخـالفه لفتوى المجتهـد الأـول على الفرض فقـد سـقطت فتوى المجتهد الأول عن الحجيه فلا يجوز الرجوع إلى تقليده بعد موت المجتهد الثانى. و النتيجه أن فى موارد جواز البقاء على تقليد الميت إذا رجع المقلّد إلى الحى لم يكن له الرجوع إلى الميت بعد ذلك.

ثمّ إن المجتهـد الثـانى الميت إذا كـان أعلم من الحى أيضـاً تعيّن البقـاء على تقليـده، و أما إذا كان الأعلم هو الحى دون الميت الثانى فلا محاله يجوز للمكلّف أن يبقى على تقليـد الميت الثانى لعـدم العلم بالمخالفه بينه و بين الأعلم منه و هو المجتهد الحى و أن يعـدل إلى الحى لفرض أنه أعلم من الميت، و مع عـدم العلم بالمخـالفه بينهمـا تتصف فتواهمـا بالاعتبـار، و لاـ يجب على المكلّف الفحص عن مخالفتهما كما تقـدم. نعم، إذا اختار المكلّف العـدول إلى الميت الثانى ثمّ علم بالمخالفه بينهما تعيّن عليه العمل بفتوى الحى لأنه الأعلم على الفرض.

و هنـاك صوره ثـالثه: و هى ما إذا كان الميت الأول و الثانى متساويين فى الفضـيله أو احتملنا الأعلميه فى كل منهما و المكلّف علم بينهما بالمخالفه، ففى هذه الصوره لا يجوز البقاء على تقليد كل منهما، لأن

العلم بالمخـالفه يسـقط الفتويين عن الاعتبـار فإن كان المجتهـد الثالث أعلم منهما تعيّن الرجوع إليه. و إذا كان مساوياً معهما فى الفضيله فحاله حالهما لسقوط فتواه عن الحجيه عند العلم بالمخالفه، فإن أدله الاعتبار غير شامله للمتعارضين فيجب على المكلّف الاحتياط إن أمكنه و إلّا فيتخيّر بحسب العمل.

ثمّ إنك عرفت أن مسأله جواز التقليـد لا يمكن أن تكون تقليـديه، بل لا بدّ أن تسـتند إلى قطع المكلّف و اطمئنانه. نعم، لا مانع من التقليد فى خصوصياته، و فى المقام إن استقل عقل العامّى بشى ء من جواز البقاء على تقليد الميت أو عدمه فهو، و أما إذا لم يستقل كما هو الغالب لعدم تمكنه من استقلال عقله بشى ء فلا يمكنه الرجوع فى ذلك إلى فتوى الميت لأنها مشكوكه الحجيه، لعدم استقلال عقله بحجيتها أو عدمها. و لا يمكن أن تثبت حجيه قوله بقول نفسه، لأنه دور واضح فلا يمكن إثبات جواز البقاء

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۳۴۵

[ما يتحقق به التقليد]

[۶۲] مسأله ۶۲: يكفى فى تحقق التقليد [۱] أخذ الرساله و الالتزام بالعمل بما فيها، و إن لم يعلم ما فيها و لم يعمل (۱)، فلو مات مجتهـده يجوز له البقاء (۲) و إن كان الأحوط مع عـدم العلم بل مع عـدم العمل و لو كان بعـد العلم، عـدم البقاء و العـدول إلى الحى (۳). بل الأحوط استحباباً على وجهٍ عدم البقاء مطلقاً و لو كان بعد العلم و العمل (۴).

على تقليـد الميت بالرجوع إلى تقليـد الميت، و معه لو عمل بفتوى الميت و قلّده فهو كالعمل من دون تقليـد و قـد مرّ أن العمل من دون تقليد أو عدليه باطل ظاهراً بمعنى أنه مما لا يمكن

الاقتصار علیه لدی العقل، لعدم ثبوت أن فتوی المیت مؤمّنه من العقاب فالمتعیّن أن یرجع فی ذلک إلی الحی.

ما هو المحقق للتقلید:

(۱) قد عرفت أن التقلید هو العمل استناداً إلی قول الغیر، و لا یکفی فی تحققه الالتزام و أخذ الرساله بوجه.

(۲) مرّ أن البقـاء علی تقلیـد المیت واجب أو جائز من دون أن یشترط فیه العمل سواء قلنا إن التقلیـد هو الالتزام أو فسّـرناه بغیره من المعـانی المتقـدمه فی محلّهـا، فلاـ یتوقف جواز البقـاء علی أن یکون التقلیـد بمعنی الاـلتزام کما هو المتراءی من المتن. نعم یشترط فی البقاء أن یکون المقلّد ذاکراً لفتوی المیت فلاحظ.

(۳) لاحتمال عدم تحقق التقلید بالالتزام لأن معناه محل الخلاف کما مرّ، إلّا أن العدول إلی الحی و عدم البقاء علی تقلید المیت عنـد عدم العمل بفتواه و لو کان بعد العلم بها إنما یکون موافقاً للاحتیاط فیما إذا قلنا بجواز البقاء علی تقلید المیت، و أما لو قلنا بوجوبه کمـا إذا کان المیت أعلم من الحی مع العلم بالمخالفه بینهما فی الفتوی، فلا یکون العـدول إلی الحی و عـدم البقاء علی تقلید المیت عند عدم العمل بفتواه احتیاطاً أبداً. نعم، إذا لم یکن ذاکراً لفتواه لم یجز له البقاء لأنه مشـروط بالذکر و عدم نسـیان فتوی المیت کما مرّ.

(۴) لاحتمال عدم جواز البقاء علی تقلید المیت مطلقاً فإن المسأله خلافیه کما تقدم و هذا أیضاً فیما إذا لم یکن المیت أعلم.

---

[۱] مرّ حکم هذه المسأله [فی المسأله ۸].

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۳۴۶

[فی احتیاطات الأعلم إذا لم یکن له فتوی]

[۶۳] مسأله ۶۳: فی احتیاطات الأعلم إذا لم یکن له فتوی یتخیّر المقلّد بین العمل بها و بین الرجوع إلی غیره (۱) الأعلم فالأعلم

[۱] (۲).

[أقسام الاحتياط فى الرسائل العمليه]

[۶۴] مسأله ۶۴: الاحتياط المذكور فى الرساله إما استحبابى، و هو ما إذا كان مسبوقاً أو ملحوقاً بالفتوى، و إما وجوبى و هو ما لم يكن معه فتوى و يسمّى بالاحتياط المطلق، و فيه يتخيّر المقلّد بين العمل به، و الرجوع إلى مجتهد آخر.

و أما القسم الأول فلا يجب العمل به، و لا يجوز الرجوع إلى الغير (۳) بل يتخيّر بين العمل بمقتضى الفتوى، و بين العمل به.

---

(۱) أما جواز العمل بالاحتياط فلما أسلفنا عند التكلّم على الاحتياط من جواز الامتثال الإجمالى مع التمكن من الامتثال التفصيلى فلاحظ. و أما جواز الرجوع إلى غيره فلأن الأعلم غير عالم بالحكم فى مورد الاحتياط فلا بدّ معه من أن يرجع فيه إلى العالم بالمسأله. هذا إذا كان احتياط الأعلم مستنداً إلى عدم علمه بالحكم الواقعى و كون الشبهه قبل الفحص بحيث لا يخطّأ غير الأعلم فيما أفتى به. و أما لو كان احتياطه مستنداً إلى جزمه بانسداد الطريق إلى الحكم الواقعى بحيث يخطّأ غيره فيما أفتى به فلا مسوّغ معه للرجوع إلى غيره أبداً بل لا بدّ من الاحتياط، لوجود فتوى الأعلم فى الحكم الظاهرى أعنى وجوب الاحتياط، إذ لا يشترط فى وجوب الرجوع إليه أن يكون للأعلم فتوى فى الحكم الواقعى.

(۲) هذا فيما إذا علم المكلّف بالمخالفه بين الأعلم فالأعلم فى الفتوى، و أما إذا لم يعلم بها فلا يجب مراعاه الأعلم فالأعلم لحجيه فتوى كل منهما فى نفسه على ما أسلفناه فى محلّه فلاحظ.

(۳) لأنه فى الحقيقه عدول عن تقليد الأعلم إلى تقليد غير الأعلم من غير مسوّغ لأن مفروضنا وجود الفتوى للأعلم فى المسأله و هى حجه متعينه على الفرض

---

[۱] هذا

فیما إذا علم بالمخالفه بینهما، و إلّا فلا تجب مراعاه الأعلم فالأعلم.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۳۴۷

[التبعیض فی التقلید]

[۶۵] مسأله ۶۵: فی صوره تساوی المجتهدین یتخیّر بین تقلید [۱] أیّهما شاء کما یجوز له التبعیض حتی فی أحکام العمل الواحد حتی أنه لو کـان مثلًا فتوی أحـدهما وجوب جلسه الاـستراحه، و اسـتحباب التثلیث فی التسبیحـات الأربع و فتوی الآخر بالعکس یجوز أن یقلّد الأول فی استحباب التثلیث، و الثانی فی استحباب الجلسه (۱).

و احتمـال الخلاـف فی المسـأله و عـدم مطـابقه الفتوی للواقع و إن کان موجوداً بالوجـدان إلّا أنه ملغی بأدله اعتبار فتوی الأعلم تعبـداً، إذ لاـ مسوّغ للأخـذ بخلاـف فتوی الأعلم و هو الّـذی أفتی به غیره و إن کان موافقاً للاحتیاط، لأنه مما قامت الحجه علی خلافه، و من الظاهر أن تطبیق العمل علی ما لا یجوز الاسـتناد إلیه فی مقام الامتثال تشـریع محرّم، فإذا أفتی الأعلم بعدم الوجوب فی مورد و أفتی غیر الأـعلم فیه بـالوجوب لم یجز للمقلّـد أن یأتی بالعمل بعنوان الوجوب اسـتناداً إلی فتوی غیر الأعلم به، لقیام الحجه و هی فتوی الأـعلم بعـدم جواز الاسـتناد إلیه فیکون الإتیـان به بعنوان الوجوب تشـریعاً محرّماً و إن کان موافقاً للاحتیاط. نعم، العمل بالاحـتیاط أمر حسن بل هو مستحب کما أفتی به الأعلم إلّا أنه غیر الرجوع فی المسأله إلی غیر الأعلم فلاحظ.

(۱) قد أسلفنا فی المسأله الثالثه و الثلاثین و کذا فی السابعه و الأربعین اختصاص جواز التبعیض فی التقلید فی عملین، و کذا فی أحکام العمل الواحـد بما إذا لم یعلم المخالفه فی الفتوی بین المجتهـدین. و أما علی القول بجواز التقلید لکل من المتساویین أو للأعلم و غیر

الأعلم حتى مع العلم بالمخالفه بينهما فالمقلّد إنما يجوز أن يقلّد كلا منهما فى بابين أو عملين متعددين، و ليس له التبعيض فى تقليدهما فى أحكام العمل الواحد و قد ذكرنا الوجه فى ذلك فى المسألتين المذكورتين فليراجع.

---

[۱] مع عدم العلم بالمخالفه، و إلّا فيأخذ بأحوط القولين كما مرّ، و بذلك يظهر حال التبعيض.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۳۴۸

[أبحاث فى التقليد]

[مورد التقليد و محله]

اشاره

[۶۶] مسأله ۶۶: لا يخفى أن تشخيص موارد الاحتياط عسر على العامّى، إذ لا بدّ فيه من الاطلاع التام (۱) و مع ذلك قد يتعارض الاحتياطان فلا بدّ من الترجيح، و قد لا يلتفت إلى إشكال المسأله حتى يحتاط، و قد يكون الاحتياط فى ترك الاحتياط، مثلًا الأحوط ترك الوضوء بالماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر لكن إذا فرض انحصار الماء فيه الأحوط التوضؤ به بل يجب ذلك بناءً على كون احتياط الترك استحبابياً، و الأحوط الجمع بين التوضؤ به و التيمم. و أيضاً الأحوط التثليث فى التسبيحات الأربع، لكن إذا كان فى ضيق الوقت، و يلزم من التثليث وقوع بعض الصلاه خارج الوقت، فالأحوط ترك هذا الاحتياط، أو يلزم تركه، و كذا التيمم بالجص خلاف الاحتياط لكن إذا لم يكن معه إلّا هذا فالأحوط التيمم به، و إن كان عنده الطين مثلًا فالأحوط الجمع، و هكذا.

[التقليد فى أصول الدين]

[۶۷] مسأله ۶۷: محل التقليد و مورده هو الأحكام الفرعيه العمليه فلا يجرى فى أُصول الدين (۲).

---

(۱) على ما بيّنا تفصيله فى المسأله الثانيه عند التكلّم على الاحتياط فراجع.

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، موسوعه الإمام الخوئى، ۳۳ جلد، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئى، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

موسوعه الإمام الخوئى؛ ج ۱، ص: ۳۴۸

محل التقليد و مورده:

(۲) الكلام فى هذه المسأله يقع من جهات: ۱- التقليد فى أَصول الدين:

قـد عرفت أن التقليـد هو الاسـتناد إلى فتوى الغير فى مقام العمل، و الوجه فى وجوبه على ما قـدّمناه اسـتقلال العقل بوجوب دفع الضـرر المحتمـل بمعنى العقـاب، و لا يتـأتى هـذا فيمـا اعتبر فيه اليقين و الاعتقـاد كمـا فى الأُصول كالتوحيـد و النبوه و المعاد لوضوح أنه لا

عمل فى تلك الأمور حتى يستند فيها إلى قول الغير أو لا يستند، فإن المطلوب فيها هو اليقين و الاعتقاد و نحوهما مما لا يمكن أن يحصل بالتقليد فلا معنى له فى مثلها، بل لو عقد القلب فى تلك الأُمور على ما يقوله الغير لم يكتف به بوجه، إذ

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۳۴۹

....

المعتبر فى الأُصول إنما هو اليقين و العرفان و الاعتقاد، و شى ء من ذلك لا يتحقق بعقد القلب على ما يقوله الغير. بل هذا هو القدر المتيقن مما دلّ على ذم التقليد و اتباع قول الغير فى الأُصول كقوله عزّ من قال إِنّا وَجَدْنا آباءَنا عَلى أُمَّةٍ وَ إِنّا عَلى آثارِهِمْ مُقْتَدُونَ «۱».

نعم، هناك كلام آخر فى أنه إذا حصل له اليقين من قول الغير يكتفى به فى الأُصول أو يعتبر أن يكون اليقين فيها مستنداً إلى الدليل و البرهان؟ إلّا أنه أمر آخر أجنبى عمّا نحن بصدده، و إن كان الصحيح جواز الاكتفاء به إذ المطلوب فى الاعتقاديات هو العلم و اليقين بلا فرق فى ذلك بين أسبابهما و طرقهما، بل حصول اليقين من قول الغير يرجع فى الحقيقه إلى اليقين بالبرهان، لأنه يتشكّل عند المكلّف حينئذٍ صغرى و كبرى فيقول: هذا ما أخبر به أو اعتقده جماعه، و ما أخبر به جماعه فهو حق، و نتيجتهما أن ذلك الأمر حق فيحصل فيه اليقين بأخبارهم.

۲- التقليد فى الموضوعات الصرفه:

إذا رأى المجتهد أن المائع المعين خمر مثلًا أو أنه مما أصابته نجاسه، فهل يجب على من قلّده متابعته فى ذلك و يعامل مع المائع المعين معامله الخمر أو ملاقى النجاسه؟

لا ينبغى التوقف فى عدم جواز التقليد فى الموضوعات الصرفه، لأن تطبيق الكبريات على

صغرياتها خارج عن وظائف المجتهد حتى يتبع فيها رأيه و نظره، فإن التطبيقات أَمور حسيه و المجتهد و المقلّد فيها سواء، بل قد يكون العامّى أعرف فى التطبيقات من المجتهد فلا يجب على المقلّد أن يتابع المجتهد فى مثلها.

نعم، إذا أخبر المجتهد عن كون المائع المعيّن خمراً، أو عن إصابه النجس له و كان إخباره إخباراً حسياً، جاز الاعتماد على إخباره إلّا أنه لا من باب التقليد بل لما هو الصحيح من حجيه خبر الثقه فى الموضوعات الخارجيه، و من ثمه وجب قبول خبره على جميع المكلّفين و إن لم يكونوا مقلّدين له كسائر المجتهدين.

---

(١) الزخرف ٤٣: ٢٣.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٥٠

٣- التقليد فى الموضوعات المستنبطه:

كالصلاه و الصوم و الزكاه و غيرها مما وقع الكلام فى أنها أسام للصحيحه أو الأعم، أو الموضوعات العرفيه و اللغويه كما فى الغناء و نحوه فإذا بنى المجتهد على أن السوره لا يعتبر فى مسمى الصلاه و أنها اسم للأجزاء و الشرائط غير السوره، أو أن الغناء هو الصوت المطرب لا ـ ما اشتمل على الترجيع من غير طرب، فهل يجب على العامّى أن يقلّده فيهما، أو أن الموضوعات المستنبطه من الشرعيه و العرفيه و غيرهما خارجه عن الأحكام الشرعيه و لا يجرى فيها التقليد بوجه؟

الصحيح وجوب التقليد فى الموضوعات المستنبطه الأعم من الشرعيه و غيرها و ذلك لأن الشك فيها بعينه الشك فى الأحكام، و من الظاهر أن المرجع فى الأحكام الشرعيه المترتبه على تلك الموضوعات المستنبطه هو المجتهد، فالرجوع فيها إليه عباره أُخرى عن الرجوع إليه فى الأحكام المترتبه عليها. مثلًا إذا بنى المجتهد على عدم صحه صلاه الرجل إذا كانت بحياله امرأه تصلى أو العكس إلّا أن يكون

الفاصل بينهما عشره أذرع، فمعنى ذلک أن الصلاه اسم للأجزاء و الشرائط الّتی منها عدم کونها واقعه بحذاء امرأه تصلّی، کما أن المجتهد إذا کتب فی رسالته أن الغناء هو الصوت المشتمل علی الترجیع سواء أ کان مطرباً أم لم یکن، فمعناه أن الحرمه الشرعیه إنما ترتبت علی الأعم من الصوت المطرب و غیره مشروطاً بأن یشتمل علی الترجیع.

و المتحصّل: أن الرجوع فی الموضوعات المستنبطه إلی المجتهد رجوع إلیه فی أحکامها و التقلید فیها من التقلید فی الفروع.

۴- التقلید فی مبادئ الاستنباط:

و هی العلوم الأدبیه و اللغه و علم الرجال، و هل یجوز للمجتهد أن یقلّد عالماً من علماء الأدب أو الرجال فی شی ء من القواعد الأدبیه أو فی تفسیر کلمه أو فیما یرجع إلی الرجال، حتی یرتّب علی ذلک حکماً من الأحکام الشرعیه عند التصدی لاستنباطها عن مدارکها؟

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۳۵۱

....

الصحیح عدم جریان التقلید فی تلک الأُمور و ذلک لأن مشروعیه التقلید إنما ثبتت بالسیره و الکتاب و السنه و لا یشمل شی ء منها للمقام. أما الکتاب فلأن قوله عزّ من قائل فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طائِفَهٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ ... «۱» إنما یدل علی مشروعیه التقلید فی الأحکام الشرعیه الراجعه إلی الدین، و من الظاهر أن القاعده الأدبیه، أو وثاقه راوٍ و عدمها لیست من الدین بوجه.

و أما السنه فلأن المستفاد من الروایات إنما هو مشروعیه التقلید فیما یرجع إلی الحلال و الحرام أو معالم الدین و نحوها، و لا ینطبق شی ء من ذلک علی القواعد الأدبیه أو الرجالیه لوضوح عدم کونها من الحلال و الحرام و لا أنها من المعالم کما لا یخفی.

و أما السیره العقلائیه فلأنها و إن

جرت على رجوع الجاهل إلى العالم، و رجوع المجتهد إلى العالم بتلك القواعد أيضاً من رجوع الجاهل إلى العالم، إلّا أن ذلك على إطلاقه ليس مورداً للسيره أبداً، لاختصاصها بالمسائل النظريه المحتاجه إلى التدقيق و الاستدلال كما فى الطبابه و الهندسه و غيرهما. و أما الأُمور الحسيه الّتى لا يحتاج فيها إلى الدقه و الاستنباط فلم تقم فيها السيره على رجوع الجاهل إلى العالم، و هذا كموت زيد و ولاده ابنه و نحوهما فإنه إذا علم بها أحد باجتهاده و حدسه لم يكن أى مجوّز لتقليده، لأنهما أمران حسيان لا يحتاجان إلى الاستنباط و الاجتهاد، و لا سيره على رجوع الجاهل إلى العالم فى مثلهما. و مبادئ الاستنباط من هذا القبيل، لأن القواعد الأدبيه راجعه إلى إثبات الظهور، و هو من الأُمور الحسيه فإذا بنى اللغوى أو غيره على أن اللفظه المعينه ظاهره فى معنى كذا بحدسه و اجتهاده، لم يجز اتباعه فيه لأنه لا دليل على مشروعيه التقليد فى الأُمور الحسيه، و من هنا قلنا فى محله إن اللغوى لا دليل على حجيه قوله و نظره، و كذلك الحال بالنسبه إلى علم الرجال، لأن العداله و الوثاقه من الأُمور المحسوسه و الاخبار عنها حدساً ليس بمورد للتقليد أبداً.

---

(١) التوبه ٩: ١٢٢.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٥٢

[٥- التقليد فى أُصول الفقه]

و فى مسائل أُصول الفقه، و لا فى مبادئ الاستنباط من النحو و الصرف و نحوهما، و لا فى الموضوعات المستنبطه العرفيه [١] أو اللغويه و لا فى الموضوعات الصرفه، فلو شكّ المقلّد فى مائع أنه خمر أو خل مثلًا و قال المجتهد أنه خمر لا يجوز له تقليده. نعم، من حيث إنه مخبر عادل يقبل قوله،

كمـا فى إخبـار العامّى العادل، و هكـذا. و أما الموضوعات المسـتنبطه الشـرعيه كالصـلاه و الصوم و نحوهما فيجرى التقليـد فيها كالأحكام العمليه.

۵- التقليد فى أُصول الفقه:

المجتهـد الواجـد لملكه الاسـتنباط فى الأحكـام إذا لم يتمكن من الاسـتنباط فى المسائـل الأُصوليه بأجمعها أو ببعضـها، كمسأله حجيه الاستصـحاب أو الخبر الواحـد أو التخيير فى تعـارض الروايتين أو غيرهـا، فهل يجوز أن يقلّـد فى تلك المسائل و يسـتنبط الفروع الفقهيه بذلك بأن يكون هذا متوسـطاً بين المقلّد و المجتهد، أو أن المسائل الأُصوليه كالموضوعات الصـرفه و غيرها مما لا مجال فيه للتقليد؟

الّـذى ينبغى أن يقـال: إن المجتهـد إذا تمكن من الاسـتنباط فى الأحكـام الفرعيه و لم يتمكن منه فى المسائـل الأُـصوليه جاز له التقليد فى تلك المسائل و هو مما لا محذور فيه، فإن الأدله المتقدمه الداله على مشـروعيه التقليد و جوازه كما أنها شامله للتقليد فى الفروع كذلك شامله للتقليد فى الأُصول.

أما الكتاب فلما مرّ من أنه إنما دلّ على مشـروعيه التقليـد فى الأُمور الراجعه إلى الدين، و من البديهى أن حجيه الاستصـحاب أو الخبر الواحد أيضاً راجعه إلى الدين فتعلّمها تفقّه فى الدين، فالانذار بها حجه بمقتضـى الآيه المباركه فإنها مطلقه من ناحيه كون الحكم الشرعى المنذر به حكماً للعمل من دون واسطه كما فى الأحكام الفقهيه أو

---

[۱] لاـ فرق فى الموضوعـات المسـتنبطه بين الشـرعيه و العرفيه فى أنهـا محـل للتقليـد، إذ التقليـد فيها مساوق للتقليـد فى الحكم الفرعى كما هو ظاهر.

....

حكماً للعمل مع الواسطه كما فى المسائل الأُصوليه.

و أمـا السـنه فلأنهـا كمـا مرّ إنمـا دلت على مشـروعيه التقليـد فيمـا يرجع إلى معالم الـدين المنطبقه على المسائل الأُصوليه أيضاً، لوضوح

أن حجيه الخبر مثلًا من معالم الدين فلا مانع من الرجوع فيها إلى العالمين بها.

و أما السيره فلأجل أنها جرت على رجوع الجاهل إلى العالم فى الأُمور النظريه المبتنيه على الاستدلال و إعمال الدقه و المسائل الأُصوليه، كذلك و بهذا نستنتج أن المسائل الأُصوليه كالمسائل الفرعيه قابله للتقليد.

نعم، لا يجوز للغير أن يقلّده فيما استنبطه كذلك لأنه فى الحقيقه مقلّد فى الحكم لوضوح أن النتيجه تتبع أخس المقدمتين، فهو و إن كان مجتهداً فى الفروع و متمكناً من استنباطها إلّا أنه مقلّد فى الأُصول، و معه ينتهى الحكم الفرعى المستنبط إلى التقليد و لم يقم دليل على حجيه النظر من مثله لغيره، فلا يجوز للعامّى أن يقلّده فيما استنبطه كذلك، هذا كلّه فى كبرى المسأله.

و أما بحسب الصغرى و أنه هل يتحقق فى الخارج شخص يتمكن من الاستنباط فى الفروع الفقهيه من دون أن يكون قادراً على الاستنباط فى المسائل الأُصوليه، حتى يقلّد فى تلك المسائل و بها يستنبط حكماً فرعيا بالاجتهاد أو لا يوجد لتلك الكبرى صغرى فى الخارج؟

فالتحقيق أن مسألتنا هذه لا صغرى لها بوجه و توضيحه: أنّا و إن ذكرنا فى محلّه أن التجزى فى الاجتهاد أمر ممكن بل لا كلام فى وقوعه، فلا مانع من أن يتمكن أحد من الاستنباط فى باب أو مسأله لسهوله مأخذها دون مسأله أُخرى لصعوبتها، بل قلنا إن التجزى مما لا بدّ منه فى الاجتهاد المطلق عاده، إلّا أن ذلك فيما إذا كان المتجزى مجتهداً فى مسأله حقيقه حتى فيما يتوقف عليه من المسائل الأُصوليه و إن لم يكن كذلك فى مسأله أُخرى لعجزه عن الاجتهاد فيها أو فيما يتوقف عليه. و أما أن المجتهد يتمكن

من الاجتهاد فى المسأله الفقهيه و غير واجد لملكه الاجتهاد فى المسأله الأصوليه الّتى

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۳۵۴

....

تتوقف عليهـا تلـك المسـأله الفقهيه، فهو مما لا وقوع له و ذلك لأن الاجتهاد فى الأحكام الشـرعيه ليس بأهون من الاجتهاد فى المسائل الأُصوليه، فإذا فرضـنا أن المجتهد يتمكن من الاسـتنباط فى الفروع و تطبيق الكبريات على صـغرياتها، فلا مناص من أن يكون متمكناً من الاجتهاد فى المسائل الأُصوليه أيضاً و إن لم يتصد لاسـتنباطها، و قد أسـلفنا عند التكلّم على الاجتهاد أن واجد الملكه لا يجوز له التقليد بوجه لعدم شمول الأدله له.

أمـا آيه النفر فلأنهـا دلت على حجيه إنـذار المنـذر بالإضـافه إلى من لا يتمكن من التفقه فى الـدين دون من هو مثل المنـذر فى القدره على التفقه و الإنذار.

و أما آيه السؤال فلأنها على تقـدير دلالتها إنما تدل على حجيه جواب العالم لمن ليس له سبيل إلى التعلّم غير السؤال، و لم تدل على حجيته بالإضافه إلى من يتمكن من التعلّم بالاجتهاد.

و أما الروايات فلأن القـدر المتيقن من مداليلها حجيه فتوى الفقيه على من لا يتمكن من تحصـيل العلم بالواقع، و كذلك السـيره لعـدم جريانها فى من يتمكن من تحصـيل العلم بنفسه، فإن الطبيب المتمكن من الطبابه و العلاج لنفسه أو لأولاده مثلًا لا نسـتعهد رجوعه أو إرجـاعه المريض إلى طبيب آخر، فصـاحب الملكه لا- مسوّغ لتقليـده. و قـد مرّ «۱» أن شـيخنا الأنصارى (قدّس سرّه) ادعى الإجماع على عدم جواز التقليد له، فلا مناص من أن يجتهد أو يحتاط.

و المتحصل: عـدم جواز التقليد فى المسائل الأُصوليه مطلقاً أما مع التمكن من الاجتهاد فى الأحكام الفرعيه فلأجل عدم انفكاكه عن التمكن من

الاجتهاد فی المسائل الأصولیه، و قد عرفت أن واجد الملکه لیس له التقلید فیما یتمکن من الاجتهاد فیه، و أما مع العجز عن الاجتهاد فی الأحکام الفرعیه فلأنه لا یترتب أی فائده علی التقلید فی المسائل الأُصولیه حینئذٍ.

---

(۱) راجع ص ۱۷.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۳۵۵

[عدم اعتبار الأعلمیه فی المجتهد لغیر التقلید]

[۶۸] مسأله ۶۸: لا یعتبر الأعلمیه فیما أمره راجع إلی المجتهد إلّا فی التقلید (۱)، و أما الولایه علی الأیتام و المجانین و الأوقاف التی لا متولِّی لها و الوصایا التی لا وصیّ لها و نحو ذلک فلا یعتبر فیها الأعلمیه، نعم الأحوط فی القاضی أن یکون أعلم من فی ذلک البلد أو فی غیره مما لا حرج فی الترافع إلیه.

ما لا یعتبر فیه الأعلمیه:

---

(۱) قد أسلفنا أن من جمله الشرائط المعتبره فی من یرجع إلیه فی التقلید هو الأعلمیه إما مطلقاً، و إما فیما إذا علمت المخالفه بینه و بین غیر الأعلم فی الفتوی علی الخلاف، إلّا أن ذلک إنما هو بالإضافه إلی التقلید فی الفروع.

و هل تعتبر الأعلمیه فی غیره من الأُمور الراجعه إلی المجتهد کالولایه علی القصّر من الصغار و المجانین و علی الأوقاف الّتی لا متولی لها، و الوصایا الّتی لا وصی لها و غیرها من الأُمور الّتی لا مناص من تحققها فی الخارج و هی المعبّر عنها بالأُمور الحسبیه، کبیع مال الیتیم عند اقتضاء الضروره له، أو تزویج الصغیر أو الصغیره مع اقتضاء المصلحه فی حقهما، و صرف سهم الإمام (علیه السّلام) فی موارده و نحوها أو لا تعتبر؟

یقع الکلام فی ذلک تاره فی غیر القضاء من الأُمور الراجعه إلی المجتهد، و أُخری فی القضاء.

أما المقام الأول: فالمشهور بین الأصحاب (قدّس سرّهم) عدم

اعتبار الأعلميه فی من یرجع إلیه فی تلک الأمور، فلا مانع من الرجوع فیها إلی غیر الأعلم و هو الّذی اختاره الماتن (قدّس سرّه) إلّا أن ذلک یبتنی علی أن یکون للفقیه فی زمان الغیبه ولایه مطلقه قد ثبتت له بدلیل لفظی قابل للتمسک بإطلاقه عند الشک فی اعتبار الأعلمیه فی المجتهد الّذی یرجع إلیه فی تلک الأُمور، فیقال حینئذٍ إن الأدله المثبته للولایه غیر مقیده بالأعلمیه، فلا مانع من أن ندفع بإطلاقها احتمال اعتبار الأعلمیه فی تلک الأُمور.

إلّا أنّا ذکرنا فی التکلّم علی ولایه الفقیه أن ما استدل به علی الولایه المطلقه فی

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۳۵۶

....

عصر الغیبه غیر قابل للاعتماد علیه و من هنا قلنا بعدم ثبوت الولایه له إلّا فی موردین و هما الفتوی و القضاء.

الولایه المطلقه للفقیه:

اشاره

و تفصیل الکلام فی ذلک: أن ما یمکن الاستدلال به علی الولایه المطلقه للفقیه الجامع للشرائط فی عصر الغیبه أُمور:

[أدله ولایه الفقیه]

الأول: الروایات کالتوقیع المروی عن کمال الدین و تمام النعمه، و الشیخ فی کتاب الغیبه و الطبرسی فی الاحتجاج: «و أما الحوادث الواقعه فارجعوا فیها إلی رواه حدیثنا فإنهم حجتی علیکم و أنا حجه اللّه ...» «۱» نظراً إلی أن المراد برواه حدیثنا هو الفقهاء دون من ینقل الحدیث فحسب. و قوله (علیه السّلام): «مجاری الأُمور و الأحکام بید العلماء باللّه الامناء علی حلاله و حرامه ...» «۲». و قوله (صلّی اللّه علیه و آله و سلم): «الفقهاء أُمناء الرسل ...» «۳» و قوله (صلّی اللّه علیه و آله و سلم): «اللّهُمَّ ارحم خلفائی ثلاثاً قیل یا رسول اللّه و من خلفاؤک؟ قال: الّذین یأتون بعدی یروون حدیثی و سنتی» «۴» و غیرها من الروایات.

و قد ذکرنا فی الکلام علی ولایه الفقیه من کتاب المکاسب أن الأخبار المستدل بها علی الولایه المطلقه قاصره السند أو الدلاله و تفصیل ذلک موکول إلی محلّه. نعم یستفاد من الأخبار المعتبره أن للفقیه ولایه فی موردین و هما الفتوی و القضاء، و أما ولایته فی سائر الموارد فلم یدلنا علیها روایه تامه الدلاله و السند.

الثانی: أن الولایه المطلقه للفقهاء فی عصر الغیبه إنما یستفاد من عموم التنزیل و إطلاقه، حیث لا کلام من أحد فی أن الشارع قد جعل الفقیه الجامع للشرائط قاضیاً و حاکماً و قد نطقت به مقبوله عمر بن حنظله حیث ورد فیها (قوله علیه السّلام):

---

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ١۴٠/ أبواب صفات القاضى ب ١١ ح ٩.

(٢) تحف العقول: ١٧٢ و مستدرک الوسائل ١٧: ٣١۵/ أبواب

صفات القاضی ب ۱۱ ح ۱۶.

(۳) مستدرک الوسائل ۱۷: ۳۲۰/ أبواب صفات القاضی ب ۱۱ ح ۲۹.

(۴) وسائل الشیعه ۲۷: ۱۳۹/ أبواب صفات القاضی ب ۱۱ ح ۷.

....

«فإنی قد جعلته علیکم حاکماً ...» «۱». و صحیحه أبی خدیجه، ففیها: «فإنی قد جعلته علیکم قاضیاً ...» «۲» فإن مقتضی الإطلاق فیهما أن یترتب الآثار المرغوبه من القضاه و الحکّام بأجمعها علی الرواه و الفقهاء، و من تلک الآثار تصدّیهم لنصب القیّم و الولی علی القصّر، و المتولی علی الأوقاف الّتی لا متولی لها و الحکم بالهلال و غیرها.

و ذلک لأنه لا شبهه و لا کلام فی أن القضاه المنصوبین من قبل العامه و الخلفاء کانوا یتصدون لتلک الوظائف و المناصب کما لا یخفی علی من لاحظ أحوالهم و سبر سیرهم و سلوکهم.

و یکشف عن ذلک کشفاً قطعیاً صحیحه محمد بن إسماعیل بن بزیع قال: «مات رجل من أصحابنا، و لم یوص فرفع أمره إلی قاضی الکوفه فصیّر عبد الحمید القیّم بماله، و کان الرجل خلّف ورثه صغاراً و متاعاً و جواری، فباع عبد الحمید المتاع فلما أراد بیع الجواری ضعف قلبه عن بیعهن، إذ لم یکن المیت صیّر إلیه وصیته، و کان قیامه فیها بأمر القاضی، لأنهن فروج قال: فذکرت ذلک لأبی جعفر (علیه السّلام) و قلت له: یموت الرجل من أصحابنا و لا یوصی إلی أحد و یخلف جواری فیقیم القاضی رجلًا منّا فیبیعهن أو قال: یقوم بذلک رجل منّا فیضعف قلبه لأنهن فروج فما تری فی ذلک؟ قال فقال: إذا کان القیّم به مثلک و مثل عبد الحمید فلا بأس «۳». لأنها صریحه فی أن القضاه کانوا یتصدون

لنصب القيّم و نحوه من المناصب، فإذا دلت الروايه على أن المجتهد الجامع للشرائط قد جعل قاضياً فى الشريعه المقدسه، دلتنا بإطلاقها على أن الآثار الثابته للقضاه و الحكّام بأجمعها مترتبه على الفقيه، كيف فإن ذلك مقتضى جعل المجتهد قاضياً فى مقابل قضاتهم و حكّامهم. لأن الغرض من نصبه كذلك ليس إلّا عدم مراجعتهم إلى قضاه الجور، و رفع احتياجاتهم عن قضاتهم، فلو لم تجعل له الولايه المطلقه و لم يكن متمكناً من إعطاء تلك المناصب لم يكن جعل القضاوه له موجباً لرفع احتياجاتهم، و مع احتياجهم و اضطرارهم إلى الرجوع فى تلك

---

(۱) وسائل الشيعه ۲۷: ۱۳۶/ أبواب صفات القاضى ب ۱۱ ح ۱.

(۲) وسائل الشيعه ۲۷: ۱۳۹/ أبواب صفات القاضى ب ۱۱ ح ۶.

(۳) وسائل الشيعه ۱۷: ۳۶۳/ أبواب عقد البيع و شروطه ب ۱۶ ح ۲.

....

الأُمور إلى قضاه الجور لا معنى لنهيهم عن ذلک.

و على الجمله: أن الولايه من شؤون القضاء، و مع الالتزام بأن المجتهد مخوّل للقضاء لا بدّ من الالتزام بثبوت الولايه المطلقه له و بجواز أن يتصدى لما يرجع إليها فى عصر الغيبه.

و الجواب عن ذلک: أن القضاء بمعنى إنهاء الخصومه، و من هنا سمى القاضى قاضياً لأنه بحكمه ينهى الخصومه و يتم أمرها و يفصله. و أما كونه متمكناً من نصب القيّم و المتولى و غيرهما أعنى ثبوت الولايه له فهو أمر خارج عن مفهوم القضاء كلّيه، فقد دلتنا الصحيحه على أن الشارع نصب الفقيه قاضياً، أى جعله بحيث ينفذ حكمه فى المرافعات و به يتحقق الفصل فى الخصومات و يتم أمر المرافعات، و لا دلاله لها بوجه على أن له الولايه

على نصب القيّم و الحكم بثبوت الهلال و نحوه. لما تقدم من أن القاضى إنما ينصب قاضياً لأن يترافع عنده المترافعان و ينظر هو إلى شكواهما و يفصل الخصومه بحكمه، و أما أن له إعطاء تلك المناصب فهو أمر يحتاج إلى دليل آخر و لا دليل عليه. فدعوى أن الولايه من شؤون القضاء عرفاً ممنوعه بتاتاً. بل الصحيح أنهما أمران و يتعلّق الجعل بكل منهما مستقلا.

و أما تصدى قضاه العامه لكل من القضاء و ما يرجع إلى الولايه فهو أيضاً من هذا القبيل، بمعنى أنهما منصبان مستقلان و الخليفه ربما كان يعطى منصب القضاء لأحد و يعطى منصب الولايه لأشخاص آخرين، و ربّما كان من باب الاتفاق يعطى ذلك المنصب أيضاً للقاضى فيصير القاضى بذلك ذا منصبين مجعولين بجعلين لا أن أحدهما من شؤون الآخر، بحيث يغنى جعل أحدهما عن جعل الآخر، و فى عصر الحكومه العثمانيه الّتى هى قريبه العهد من عصرنا أيضاً كان الأمر كما ذكر، و لم يكن الولايه فيه من شؤون القضاء لئلّا يحتاج إلى الجعل بعد جعل القضاء.

و أما عدم ارتفاع الحاجه عن أصحابهم (عليهم السّلام) فيما إذا كان الفقيه قاضياً فحسب و لم يكن له الولايه على بقيه الجهات ففيه: أن هذه المناقشه إنما تتم فيما إذا لم يتمكن الفقيه المنصوب قاضياً شرعاً من التصرف فى تلك الجهات أبداً، و أما لو جاز له أن يتصدى لها لا من باب الولايه بل من باب الحِسبه على ما سيتضح قريباً

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۳۵۹

....

إن شاء اللّه، فلا تبقى لأصحابهم أيه حاجه فى الترافع أو الرجوع إلى قضاه الجور و معه يصح النهى عن رجوعهم إلى القضاه.

الثالث: أن

الأمور الراجعه إلى الولايه مما لا مناص من أن تتحقق فى الخارج مثلًا إذا مات أحد و لم ينصب قيّماً على صغاره و لم يوص إلى وصى ليقوم بامورهم و احتيج إلى بيع مال من أمواله أو تزويج صغيره من ولده، لأن فى تركه مفاسد كثيره أو أن مالًا من أموال الغائب وقع مورد التصرف، فإن بيع ماله أو تزويج الصغيره أمر لا بدّ من وقوعه فى الخارج و مَن المتصدّى لتلك الأُمور؟

فإن الأئمه (عليهم السّلام) منعوا عن الرجوع إلى القضاه، و إيقاف تلك الأُمور أو تأخيرها غير ممكن لاستلزامه تفويت مال الصغار أو الغائب أو انتهاك عرضهم و معه لا مناص من أن ترجع الأُمور إلى الفقيه الجامع للشرائط، لأنه القدر المتيقن ممن يحتمل أن يكون له الولايه فى تلك الأُمور، لعدم احتمال أن يرخّص الشارع فيها لغير الفقيه كما لا يحتمل أن يهملها لأنها لا بدّ من أن تقع فى الخارج فمع التمكن من الفقيه لا يحتمل الرجوع فيها إلى الغير. نعم، إذا لم يمكن الرجوع إليه فى مورد، تثبت الولايه لعدول المؤمنين.

و المتحصّل: أن الفقيه له الولايه المطلقه فى عصر الغيبه، لأنه القدر المتيقن كما عرفت.

و الجواب عن ذلك: أن الأُمور المذكوره و إن كانت حتميه التحقق فى الخارج و هى المعبّر عنها بالأُمور الحِسبيه، لأنها بمعنى الأُمور القربيه الّتى لا مناص من تحققها خارجاً، كما أن الفقيه هو القدر المتيقن كما مرّ إلّا أنه لا يستكشف بذلك أن الفقيه له الولايه المطلقه فى عصر الغيبه، كالولايه الثابته للنبى (صلّى اللّه عليه و آله و سلم) و الأئمه (عليهم السّلام). حتى يتمكن من التصرف فى غير مورد الضروره، و عدم مساس الحاجه

إلى وقوعها أو ينصب قيّماً أو متولياً من دون أن ينعزل عن القيمومه أو التوليه بموت الفقيه، أو يحكم بثبوت الهلال أو غير ذلك من التصرفات المترتبه على الولايه المطلقه، بل إنما يستكشف بذلك نفوذ التصرفات المذكوره الصادره عن الفقيه بنفسه أو بوكيله كما هو مفاد قوله (عليه السّلام) فى الصحيحه المتقدمه: «إذا كان القيّم

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۳۶۰

....

مثلك أو مثل عبد الحميد فلا بأس». فإن تلك الأُمور لا يمكن للشارع إهمالها كما لا يحتمل أن يرخّص فيها لغير الفقيه دون الفقيه، فيستنتج بذلك أن الفقيه هو القدر المتيقن فى تلك التصرفات و أما الولايه فلا. أو لو عبّرنا بالولايه فهى ولايه جزئيه تثبت فى مورد خاص، أعنى الأُمور الحِسبيه الّتى لا بدّ من تحققها فى الخارج و معناها نفوذ تصرفاته فيها بنفسه أو بوكيله.

و من هنا يظهر أن الفقيه ليس له الحكم بثبوت الهلال و لا نصب القيّم أو المتولى من دون انعزالهما بموته، لأن هذا كلّه من شؤون الولايه المطلقه و قد عرفت عدم ثبوتها بدليل، و إنما الثابت أن له التصرف فى الأُمور الّتى لا بدّ من تحققها فى الخارج بنفسه أو بوكيله، و معه إذا نصب متولياً على الوقف أو قيّماً على الصغير فمرجعه إلى التصرف فيهما بالوكاله و لا كلام فى أن الوكيل ينعزل بموت موكّله و هو الفقيه فى محل الكلام.

[ولايه الفقيه فى الأمور الحسبيه]

فذلكه الكلام:

أن الولايه لم تثبت للفقيه فى عصر الغيبه بدليل و إنما هى مختصه بالنبى و الأئمه (عليهم السّلام)، بل الثابت حسبما تستفاد من الروايات أمران: نفوذ قضائه و حجيه فتواه، و ليس له التصرف فى مال القصّر أو غيره مما هو من شؤون الولايه

إلّا فی الأمر الحِسبی فإن الفقیه له الولایه فی ذلک لا بالمعنی المـدعی، بل بمعنی نفوذ تصـرفاته بنفسه أو بوکیله و انعزال وکیله بموته، و ذلک من باب الأخـذ بالقـدر المتیقن لعـدم جواز التصـرف فی مال أحـد إلّا بإذنه، کما أن الأصل عـدم نفوذ بیعه لمال القصّر أو الغیّب أو تزویجه فی حق الصـغیر أو الصـغیره، إلّا أنه لما کان من الأُمور الحِسبیه و لم یکن بـدّ من وقوعها فی الخارج کشف ذلک کشـفاً قطعیاً عن رضـی المالک الحقیقی و هو اللّه (جلّت عظمته) و أنه جعل ذلک التصـرف نافـذاً حقیقه، و القدر المتیقن ممن رضی بتصرفاته المالک الحقیقی، هو الفقیه الجامع للشرائط فالثابت للفقیه جواز التصرف دون الولایه.

و بما بیّناه یظهر أن مورد الحاجه إلی إذن الفقیه فی تلک الأُمور الحِسبیه ما إذا کان الأصل الجاری فیها أصاله الاشتغال، و ذلک کما فی التصرف فی الأموال و الأنفس و الأعراض، إذ الأصل عدم نفوذ تصرف أحد فی حق غیره.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۳۶۱

....

و من جمله الموارد الّتی تجری فیهـا أصـاله الاشـتغال و یتوقف التصـرف فیها علی إذن الفقیه هو التصـرف فی سـهم الإمام (علیه السّلام) لأنه مال الغیر و لا یسوغ التصـرف فیه إلّا بإذنه. فإذا علمنا برضاه بالتصرف فیه، و عدم وجوب دفنه أو إلقائه فی البحر أو تودیعه عنـد الأمین لیودعه عنـد أمین آخر و هکـذا إلی أن یصل إلی الإمام (علیه السّلام) عنـد ظهوره و ذلک لأنه ملازم عادی لتفویته و لا یرضـی (علیه السّلام) به یقیناً، وقع الکلام فی أن المتصرف فی سهمه (علیه السّلام) بصرفه فی موارد العلم برضاه هل هو الفقیه الجامع للشرائط أو غیره، و

مقتضى القاعده عدم جواز التصرف فيه إلّا بإذنه، و المتيقن ممن نعلم برضاه (عليه السّلام) و إذنه له فى التصرف فيه، هو الفقيه الجامع للشرائط، لعدم احتمال إذن الشارع لغير الفقيه دون الفقيه.

و أما إذا كان الأصل الجارى فى تلك الأُمور أصاله البراءه، كما فى الصلاه على الميت الّذى لا ولى له و لو بالنصب من قبل الإمام (عليه السّلام) فإن الصلاه على الميت المسلم من الواجبات الكفائيه على كل مكلّف، و مع الشك فى اشتراطها بإذن الفقيه نتمسک بالبراءه، لأنها تقتضى عدم اشتراطها بشى ء، و مع جريان أصاله البراءه لا نحتاج إلى الاستيذان من الفقيه.

و على الجمله: الولايه بعد ما لم تثبت بدليل وجب الرجوع فى كل تصرف إلى الأصل الجارى فى ذلک التصرف و هو يختلف باختلاف الموارد، و الاحتياج إلى إذن الفقيه إنما هو فى موارد تجرى فيها أصاله الاشتغال.

و بعد ما عرفت ذلک لا بدّ من التكلّم فى أن الولايه بالمعنى المتقدم أعنى جواز تصرفات الفقيه و نفوذها، و توقف تصرّف الغير على إذنه هل يشترط فيها الأعلميه أو أنها ثابته لمطلق الفقيه؟

فنقول: أما الأعلميه المطلقه الّتى هى المعتبره فى باب التقليد فلا يحتمل اعتبارها فى المقام، فإن لازم ذلک أن تكون الولايه على مجهول المالک و مال الغيّب و القصّر من المجانين و الأيتام و الأوقاف الّتى لا متولى لها و الوصايا الّتى لا وصى لها و غيرها من الأُمور الحِسبيه فى أرجاء العالم كلّه راجعه إلى شخص واحد، و من المستحيل عاده قيام شخص واحد عادى للتصدى بجميع تلک الأُمور على كثرتها فى الأماكن المختلفه

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۳۶۲

....

من الربع المسكون، فإن الولايه كالخلافه فلا بدّ

فیها من الرجوع إلى الأعلم من جمیع النقاط و القیام بها أمر خارج عن طوقه، كما أن المراجعه من أرجاء العالم فی الأمور الحِسبیه إلى شخص واحد فی مكان معیّن من البلدان غیر میسوره للجمیع.

على أن الأعلمیه المطلقه لو كانت معتبره فی الولایه بالمعنى المتقدم لكان من اللّازم أن یشار إلى اعتبارها فی الأخبار الوارده عنهم (علیهم السّلام) و لوصل إلینا یداً بید و اشتهر و ذاع، و لم یرد أدنى إشاره إلى اعتبارها فی الروایات و لم یلتزم به الأصحاب (قدّس سرّهم) فاعتبار الأعلمیه المطلقه غیر محتمل بتاتاً.

و أما الأعلمیه الإضافیه كأعلم البلد و ما حوله من النقاط الّتی یمكن الرجوع منها إلى ذلك البلد فی تلك الأُمور، فالمشهور بین الأعلام أیضاً عدم اعتبارها فی الولایه بل ادعى ظهور الإجماع علیه فی بعض الكلمات. إلّا أن الصحیح هو القول بالاعتبار و ذلك لعین ما قدّمناه فی اشتراط إذن الفقیه فی التصدی للأُمور الحِسبیه، و حاصل ما ذكرنا فی وجهه أن مقتضى القاعده عدم نفوذ تصرف أحد فی حق غیره للاستصحاب أو أصاله الاشتغال كما مرّ. إلّا أن الأُمور المذكوره لما لم یكن بدّ من تحققها فی الخارج و كان من الضروری أن یتصرف فیها متصرف لا محاله، دار الأمر بین أن یكون المتصرف النافذ تصرفه فیها أعلم البلد و أن یكون غیره من الفقهاء و الأعلم الإضافی هو القدر المتیقن ممن یحتمل جواز تصرفه فی تلك الأُمور.

و كذلك الحال فی التصرف فی سهم الإمام (علیه السّلام) لأنه و إن كان معلوم المالك و هو الإمام (علیه السّلام) إلّا أنه من جهه عدم التمكن من الوصول إلیه ملحق بمجهول المالك نظیر سائر الأموال المعلوم مالكها

فيما إذا لم يمكن الوصول إليه، و قد تقدم أن القدر المتيقن ممن يجوز تصرفاته فى تلك الموارد هو الأعلم إما مطلقاً كما فى سهم الإمام (عليه السّلام) و غيره مما لا مانع من الرجوع فيه إلى الأعلم مطلقاً و إما بالإضافه إلى البلد كما فى الولايه، لعدم التمكن فيها من الرجوع إلى الأعلم المطلق كما مرّ. فعلى ما بيّناه اعتبار الأعلميه الإضافيه لو لم يكن أقوى فى المسأله فلا ريب أنه أحوط، هذا كلّه فى اعتبار الأعلميه فى غير القضاء من الولايات.

أما المقام الثانى: و هو اعتبار الأعلميه فى القضاء فيقع الكلام فيه فى الشبهات

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۳۶۳

....

الموضوعيه تاره و فى الشبهات الحكميه اخرى.

أما الشبهات الموضوعيه، كما إذا كان الترافع فى أداء الدين و عدمه أو فى زوجيه امرأه و عدمها أو نحوهما، فاعتبار الأعلميه المطلقه فى باب القضاء مقطوع العدم لاستحاله الرجوع فى المرافعات الواقعه فى أرجاء العالم و نقاطه على كثرتها و تباعدها إلى شخص واحد و هو الأعلم، كما أن التصدى للقضاء فى تلك المرافعات الكثيره أمر خارج عن طوق البشر عاده، فمورد الكلام و النزاع إنما هو اعتبار الأعلميه الإضافيه كاعتبار أن يكون القاضى أعلم من فى البلد و ما حوله.

[اعتبار الأعلميه فى القاضى]

و هل تعتبر الأعلميه بهذا المعنى فى القاضى أو لا تعتبر؟

المنسوب إلى الأشهر أو المشهور هو الاعتبار، و التحقيق عدم اعتبار الأعلميه فى باب القضاء و ذلك لصحيحه أبى خديجه قال: «قال أبو عبد اللّه جعفر بن محمد الصادق (عليه السّلام) إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم ...» «۱» فإن قوله

(عليه السّلام) يعلم شيئاً من قضايانا كما أنه يصدق على الأعلم، كذلك ينطبق على غير الأعلم من الفقهاء. نعم، لا مجال للاستدلال على ذلك بأن «شيئاً» نكره يصدق على العلم ببعض المسائل أيضاً، و ذلك لما قدمناه «٢» من أن تنكير تلك اللفظه إنما هو من جهه عدم تمكن البشر من الإحاطه بجميع علومهم و قضاياهم (عليهم السّلام) فإن الإنسان مهما بلغ من العلم و الفقاهه لم يعرف إلّا شيئاً من علومهم، لا أنه من جهه أن العلم و لو بالمسأله الواحده كاف فى جواز الترافع عنده.

و دعوى: أن الروايه ليست بصدد البيان من تلك الجهه و إلّا جاز التمسک بإطلاقها بالإضافه إلى العامّى الّذى علم مقداراً من المسائل الدينيه بالتقليد، مع أن الروايه غير شامله له يقيناً. و هذا يدلنا على أنها ليست بصدد البيان من تلك الناحيه.

مندفعه أوّلًا: بأن الظاهر من قوله (عليه السّلام) «يعلم شيئاً من قضايانا» هو

---

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ١٣/ أبواب صفات القاضى ب ١ ح ٥.

(٢) راجع ص ١٩٣.

....

العلم بها من دون واسطه بوجه فلا يصدق على من علم بقضاياهم بتوسط العلم بفتوى مجتهده، كيف فإن العامّى قد يكون أكثر استحضاراً للفتوى من نفس المجتهد و مع ذلك لا يطلق عليه الفقيه و العالم بأحكامهم (عليهم السّلام) و قضاياهم لدى العرف.

و ثانياً: هب أن الروايه مطلقه و أنها تشمل العلم بها و لو مع الواسطه، فإنه لا مانع من أن نقيد إطلاقها بالعلم الخارجى، لأن منصب القضاء لا يرضى الشارع بتصدى العامى له يقيناً. فدعوى أن الروايه لا إطلاق لها مما لا وجه له.

و قد يقال: إن الروايه و إن كانت مطلقه

فی نفسها کما ذکر إلّا أنها تقید بما دلّ علی اعتبار أن یکون القاضی أعلم، و ما یمکن أن یستدل به علی التقیید روایات:

منها: مقبوله عمر بن حنظله، حیث ورد فیها: «الحکم ما حکم به أعدلهما و أفقههما ...» «۱» لتصریحها بأن المعتبر هو ما حکم به أفقههما و بها نقید إطلاق الروایه المتقدمه. و یرد علیه:

أولًا: أن المقبوله ضعیفه السند، لعدم ثبوت وثاقه عمر بن حنظله علی ما مرّ غیر مره.

و ثانیاً: أنها إنما وردت فی الشبهات الحکمیه، لأن کلا منهما قد اعتمد فی حکمه علی روایه من روایاتهم کما هو المصرح به فی متنها و کلامنا إنما هو فی الشبهات الموضوعیه دون الحکمیه، فالروایه علی تقدیر تمامیتها فی نفسها أجنبیه عن محل الکلام.

و ثالثاً: أن الروایه إنما دلت علی الترجیح بالأفقهیه فیما إذا ترافع المترافعان إلی حاکمین متعارضین فی حکمهما، وهب أنّا التزمنا حینئذٍ بالترجیح بالأعلمیه، و أین هذا من محل الکلام و هو أن الرجوع ابتداءً هل یجوز إلی غیر الأعلم أو لا یجوز، من دون فرض تعارض فی البین و لا الرجوع بعد الرجوع، فالمقبوله غیر صالحه للتقیید.

و منها: معتبره داود بن الحصین عن أبی عبد اللّه (علیه السّلام) «فی رجلین اتفقا علی عدلین جعلاهما بینهما فی حکم وقع بینهما فیه خلاف فرضیا بالعدلین فاختلف

---

(۱) وسائل الشیعه ۲۷: ۱۰۶/ أبواب صفات القاضی ب ۹ ح ۱.

....

العدلان بینهما، عن قول أیهما یمضی الحکم؟ قال: ینظر إلی أفقههما و أعلمهما بأحادیثنا و أورعهما فینفذ حکمه و لا یلتفت إلی الآخر» «۱».

و هذه الروایه و إن کانت سلیمه عن المناقشه من حیث السند علی کلا طریقی الشیخ

و الصـدوق و إن اشـتمل كـل منهما على من لم يوثّق فى الرجال، فإن فى الأول حسن بن موسـى الخشاب، و فى الثانى حكم بن مسـكين، و ذلك لأنهما ممن وقع فى أسانيد كامل الزيارات. على أن حسن بن موسـى ممن مدحه النجاشـى (قدّس سرّه) بقوله: من وجوه أصـحابنا مشهور كثير العلم و الحديث «٢» و الحسـنه كالصحيحه و الموثقه فى الاعتبار فلا مناقشه فيها من حيث السند، إلّا أنهـا قاصـره الـدلاله على المـدعى و ذلـك للوجه الثـانى و الثـالث من الوجوه الّتى أوردناهـا على الاسـتدلال بـالمقبوله، لأن المظنون بل المطمأن به أن موردها الشـبهه الحكميه و أن اختلاف العـدلين غير مسـتند إلى عـداله البينه عند أحدهما دون الآخر، بـل إنمـا هو مسـتند إلى اعتمـاد كـل منهمـا فى حكمه إلى روايه من روايـاتهم (عليهم السّـلام) كمـا أنهـا وردت فى الترافع إلى حكمين بينهما معارضه فى حكمهما، و أين هذا مما نحن فيه أعنى الرجوع من الابتداء إلى القاضى غير الأعلم من دون تعارض.

و منها: روايه موسـى بن أكيل عن أبى عبد اللّه (عليه السّـلام) قال «سـئل عن رجل يكون بينه و بين أخ له منازعه فى حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما فحكما فاختلفا فيما حكما قال: و كيف يختلفان؟ قلت: حكم كل واحد منهما للّذى اختاره الخصمان، فقال: ينظر إلى أعدلهما و أفقههما فى دين اللّه، فيمضى حكمه» «٣» و يرد على الاستدلال بها.

أولًا: أنها ضعيفه السند، لأن فيه ذبيان بن حكيم و هو غير موثق بوجه.

و ثانيـاً: أنها إنما وردت فى الرجوع إلى الحكمين المتعارضـين فى حكمهما و هو أجنبى عن المقام، كما أن موردها لعلّه الشـبهه الحكميه و استناد كل منهما فى

حکمه إلى روايه.

---

(۱) وسائل الشيعه ۲۷: ۱۱۳/ أبواب صفات القاضى ب ۹ ح ۲۰.

(۲) رجال النجاشى: ۴۲/ ۸۵.

(۳) وسائل الشيعه ۲۷: ۱۲۳/ أبواب صفات القاضى ب ۹ ح ۵.

....

إذن فهـذه الروايات بأجمعها غير صالحه لتقييـد الصـحيحه مضافاً إلى أن جميعها تشـتمل على الترجيح بالأورعيه و الأعدليه، و لا شبهه فى أن الأـورعيه غير معينه للرجوع إلى الأورع عنـد وجود من هو أعلم منه. و بهـذا يظهر أن مواردها صوره المعارضه دون الرجوع ابتداءً.

و مما اسـتدل به على التقييـد ما فى عهـد أمير المؤمنين (عليه السّـلام) إلى مالک الأشتر من قوله: «اختر للحكم بين الناس أفضـل رعيتک» «۱».

و يرد عليه: أوّلًا: أن العهـد غير ثابت السـند بدليل قابل للاسـتدلال به فى الأحكام الفقهيه و إن كانت عباراته ظاهره الصدور عنه (عليه السّلام) إلّا أن مثل هذا الظهور غير صالح للاعتماد عليه فى الفتاوى الفقهيه أبداً.

و ثانيـاً: أنه إنمـا يـدل على لزوم اختيـار أفضـل الرعيه للقضاء، و أين هـذا من اعتبار الأعلميه فى محل الكلام، لأن بين الأفضل و الأـعلم عمومـاً من وجه فـإن الظـاهر أن المراد بالأفضل هو المتقـدم فيما يرجع إلى الصـفات النفسانيه من الكرم و حسن الخلق و سعه الصـدر و نحوهـا مما له دخل فى ترافع الخصـمين و سـماع دعواهما و فهمها، دون الأعلميه فى الفقاهه و الاسـتنباط بالمعنى المتقدم فى معنى الأعلم.

و ثالثـاً: أن مـا ادعى من دلاله العهـد على اعتبار الأعلميه لو تمّ فإنما يختص بالقاضـى المنصوب نصـباً خاصاً من قبل الإمام (عليه السّلام) أو الوالى من قبله، و محل الكلام إنما هو القاضى المنصوب بالنصب العام من باب الولايه و أين أحدهما من الآخر.

و

المتحصّل: أنه ليس هناك دليل يدلنا على تقييد الصحيحه المتقدمه، فإطلاقها هو المحكّم كما ذكرناه.

و قد يتوهّم أن فى الأخبار الوارده عنهم (عليهم السّلام) ما دلّ على اشتراط الأعلميه فى باب القضاء كما ذكره صاحب الوسائل (قدّس سرّه) حيث عقد باباً و عنونه بباب أنه لا يجوز للقاضى أن يحكم عند الشك فى المسأله، و لا فى حضور من هو أعلم منه «٢».

---

(١) نهج البلاغه: ۴٣۴.

(٢) وسائل الشيعه ٢٧: ٢١۵/ أبواب آداب القاضى.

....

و يردّه: أن صاحب الوسائل و إن عنون الباب كذلك إلّا أنه لم ينقل فى ذلك الباب روايه تدلنا على اشتراط الأعلميه فى القاضى فلاحظ.

نعم، ورد فى بعض الروايات ذم من دعا الناس إلى نفسه و فى الأُمّه من هو أعلم منه، كما ورد ذم من يفتى عباد اللّه و فى الأُمه من هو أعلم منه «١» إلّا أن هاتين الروايتين مضافاً إلى ضعفهما من حيث السند أجنبيتان عن محل الكلام، لأن أولاهما راجعه إلى ذم من ادعى الخلافه و فى الناس من هو أعلم منه، و هو أمر لا شبهه فيه، و الثانيه راجعه إلى اشتراط الأعلميه فى باب التقليد، فلا ربط لهما بالمقام، هذا مضافاً إلى السيره القطعيه الجاريه بين المتدينين على الرجوع فى المرافعات إلى كل من الأعلم و غير الأعلم، لعدم التزامهم بالرجوع إلى خصوص الأعلم.

و دعوى: أن المتشرعه لم يعلم جريان سيرتهم على الرجوع فى المرافعات إلى غير الأعلم، لأنه من المحتمل أن يكون كل من أرجع إليه الإمام (عليه السّلام) فى موارد الترافع هو الأعلم و لو فى بلده.

مندفعه بأن هذه الدعوى لو تمت فإنما تتم فى القضاه المنصوبين من قبله

(علیه السّلام) نصباً خاصاً، و أما المنصوبون بالنصب العام المدلول علیه بقوله «انظروا إلی رجل روی حدیثنا» و نحوه فلیس الأمر فیهم کما ادعی یقیناً للعلم الخارجی بأنهم فی الرجوع إلی تلک القضاه لا یفرّقون بین الأعلم و غیره. بل کما أنهم یراجعون الأعلم یراجعون غیر الأعلم.

إذن لم یدلنا فی الشبهات الموضوعیه أی دلیل علی اشتراط الأعلمیه فی باب القضاء.

و أما الشبهات الحکمیه: کما إذا کان منشأ النزاع هو الاختلاف فی الحکم الشرعی کالخلاف فی أن الحبوه للولد الأکبر أو أنها مشترکه بین الوراث بأجمعهم، أو اختلفا فی ملکیه ما یشتری بالمعاطاه نظراً إلی أنها مفیده للملکیه أو للإباحه أو أنها مفیده للملک اللّازم أو الجائز فیما إذا رجع عن بیعه، فالنزاع فی أمثال ذلک قد ینشأ عن

---

(۱) راجع ص ۱۵۰.

[إذا تبدل رأی المجتهد هل یجب علیه إعلام المقلّدین أم لا؟]

[۶۹] مسأله ۶۹: إذا تبدل رأی المجتهد هل یجب علیه إعلام المقلّدین أم لا؟ فیه تفصیل فإن کانت الفتوی السابقه موافقه للاحتیاط، فالظاهر عدم الوجوب و إن کانت مخالفه فالأحوط الأعلام، بل لا یخلو عن قوه [۱] (۱)

الجهل بالحکم لعدم علمهما بما أفتی به مقلّدهما و هو شخص واحد و من هنا ادعی کل منهما ما یرجع إلیه نفعه، و قد ینشأ عن جزمهما بالحکم و الفتوی غیر أن أحدهما یدعی أن فتوی المجتهد هو اختصاص الحبوه بالولد الأکبر مثلًا و یدعی الآخر أن فتواه علی خلاف ذلک، ففی هاتین الصورتین کلتیهما یجب علی المتخاصمین الرجوع إلی مقلّدهما فی المسأله، لأنه حکم شرعی یجب التقلید فیه، فإذا حکم بأن الحبوه مشترکه بین الوراث مثلًا لم یجز له التحاکم عند حاکم آخر یری اختصاصها به و ذلک لبطلان

ما ادعاه بفتوى مقلّده فهاتان الصورتان ليستا من موارد الرجوع إلى الحاكم بوجه.

إذن يتعيّن أن يكون مورد الرجوع إليه ما إذا كان كل من المترافعين مجتهداً فى المسأله، كما إذا أفتى أحدهما فى مسأله الحبوه بالاختصاص و كانت فتوى الآخر فيها الاشتراك كبقيه أموال المورّث، فإن النزاع حينئذٍ لا يمكن فصله إلّا بالرجوع إلى حاكم آخر، و لا نرى أى مانع وقتئذٍ من الرجوع إلى غير الأعلم، لإطلاق صحيحه أبى خديجه المتقدمه لصدق أنه ممن يعلم شيئاً من قضاياهم (عليهم السّلام). أو كان أحدهما مجتهداً و رأى أن الحبوه للولد الأكبر، و الآخر قد قلّد مجتهداً يرى أنها مشتركه، أو كانا مقلّدين و قد قلّد أحدهما من يفتى بالاختصاص و الآخر قلّد من يفتى باشتراكها، ففى جميع هذه الموارد لا تنحل الخصومه إلّا بالرجوع إلى حاكم آخر و مقتضى إطلاق الصحيحه عدم اشتراط الأعلميه فيه كما مرّ.

(۱) قد ذكرنا تفصيل الكلام فى هذه المسأله، فى المسأله الثامنه و الخمسين فليلاحظ.

---

[۱] فى قوته على الإطلاق إشكال.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱، ص: ۳۶۹

[حكم إجراء أصاله البراءه أو الطهاره أو الاستصحاب فى الشبهات الحكميه]

[۷۰] مسأله ۷۰: لا يجوز للمقلّد إجراء أصاله البراءه أو الطهاره أو الاستصحاب فى الشبهات الحكميه (۱) و أما فى الشبهات الموضوعيه فيجوز (۲) بعد أن قلّد مجتهده فى حجيتها. مثلًا إذا شكّ فى أن عرق الجنب من الحرام نجس أم لا؟ ليس له إجراء أصل الطهاره، لكن فى أن هذا الماء أو غيره لاقته النجاسه أم لا؟ يجوز له إجراؤها بعد أن قلّد المجتهد فى جواز الاجراء.

[تقليد المجتهد غير العادل أو مجهول الحال]

[۷۱] مسأله ۷۱: المجتهد غير العادل، أو مجهول الحال، لا يجوز تقليده و إن كان موثوقاً به فى فتواه (۳) و لكن فتاواه معتبره لعمل نفسه (۴) و كذا لا ينفذ حكمه و لا تصرفاته فى الأُمور العامه. و لا ولايه له فى الأوقاف و الوصايا و أموال القصّر و الغيّب (۵).

---

(۱) لما قدمناه فى المسأله السابعه و الستين من عدم جواز التقليد فى المسائل الأُصوليه سواء أ كان متمكناً من الاستنباط فى المسائل الفرعيه أم لم يكن، هذا إذا كان متمكناً من تشخيص موارد الأُصول و الفحص المعتبر فى جريانها. و أما إذا لم يتمكن منهما فلا شبهه فى عدم كونها مورداً للتقليد بوجه.

(۲) و ذلك لأنها مورد للتقليد و هو من التقليد فى الأحكام الفرعيه حقيقه.

(۳) لاشتراط جواز التقليد بالعداله، فمع العلم بانتفائها أو الشك فيها لا يجوز تقليده للعلم بانتفاء الشرط أو عدم إحرازه.

(۴) لما تقدم فی التكلّم على أقسام الاجتهاد من أن نظر المجتهد معتبر فی أعمال نفسه، و إن لم يجز تقليده لعدم توفر الشرائط فيه.

(۵) لاشتراط العداله فی الأُمور المذكوره كما يعتبر فی التقليد، فمع إحراز عدمها أو عدم إحرازها لا يترتب عليها أحكامها.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص: ۳۷۰

[ثبوت الفتوى بالظن]

[۷۲] مسأله ۷۲: الظن بكون فتوى المجتهد كذا، لا يكفی فی جواز العمل (۱) إلّا إذا كان حاصلًا من ظاهر لفظه شفاهاً أو لفظ الناقل أو من ألفاظه فی رسالته و الحاصل أن الظن ليس حجه إلّا إذا كان حاصلًا من ظواهر الألفاظ منه أو من الناقل (۲).

---

(۱) لعدم حجيه الظن شرعاً و عقلًا.

(۲) لحجيه ظواهر الألفاظ على ما بيّناه فی محلّه.

و الحمد للّه أوّلًا و آخراً و صلّى

اللّه علی نبیّنا محمّد و آله الطاهرین.

خویی، سید ابو القاسم موسوی، موسوعه الإمام الخوئی، ۳۳ جلد، مؤسسه إحیاء آثار الإمام الخوئی، قم - ایران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية فی أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً علی النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين فی الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر فی العلوم الإسلامية وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول علی مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية فی أصفهان إلی التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلی الباحثين فی العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهی منظمة فی برامج إلكترونية وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة علی النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلی أساس خطة تنوی تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبیّ عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصا الشباب علی دراسة أدقّ فی المسائل الدينية

تنزيل البرامج المفيدة فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثين والمحققين فی الحوازت العلمية والجامعات

توسيع عام لفكرة المطالعة

تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب علی تقديم آثارهم لتنظيمها فی ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فی نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولیة العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فی مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فی الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتی بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمی لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فی البحث والدراسة وتطبيقها فی أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

١.JAVA

٢.ANDROID

٣.EPUB

٤.CHM

٥.PDF

٦.HTML

٧.CHM

٨.GHB

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

١.ANDROID

٢.IOS

٣.WINDOWS PHONE

٤.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقـدم بكلمـۀ الشـكر والتقـدير إلى مكاتب مراجع التقليـد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسـسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدۀ فی تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المکتب المرکزی

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوکلی، الرقم ۱۲۹، الطبقۀ الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالکترونی : Info@ghbook.ir

هاتف المکتب المرکزی ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

هاتف المکتب فی طهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

قسم البيع ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹شؤون المستخدمين ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹.